ISSN 1405-4752

Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

CONFIANZA, TESTIMONIO Y PROMESA



Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental. Año 9/No. 21/2004

DUCIT ET DOCET

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

CONFIANZA, TESTIMONIO Y PROMESA

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental. Año 9/No. 21/2004

DUCIT ET DOCET

UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

INTERSTICIOS FILOSOFÍA/ ARTE/ RELIGIÓN,
publicación de la Escuela de Filosofía del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental.
La revista es semestral y fue impresa en marzo de 2005.
Editor responsable: Eva González Pérez
Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional
del Derecho de Autor: 04-2003-031713005200-102
Número de Certificado de Licitud de Título: 12786
Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358
Domicilio de la Publicación:
Insurgentes Sur No. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla,
C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.
Imprenta: Editorial Ducere, S.A. de C.V.,
Rosa Esmeralda núm. 3 Bis, Col. Molino de Rosas
México, D.F.,C.P. 01470 Tel. 5680 2235
Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía, A. C.
Universidad Intercontinental,
Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla,
C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.

Intersticios
FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN

Los artículos presentados en esta publicación se someten a doble dictamen ciego y el contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio por ejemplar: $90.00
Suscripción anual (2 números): $170.00

Correspondencia y suscripciones:
Escuela de Filosofía
Instituto Internacional de Filosofía
Universidad Intercontinental
Insurgentes Sur 4303, C.P.14420,
México, D.F.
Tel. 5487 1430 Fax 5487 1337
http://www.uic.edu.mx/carreras/filosofia/pag.filosofia/index.htm

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y mandando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra en que sean publicados.

La edición consta de 500 ejemplares.

Portada:
Luna masculina
(Acrílico sobre tela)
Óscar Escalante

Tipografía y diseño: Manuel Brito A.

FE DE ERRATAS

Pág. 3
Dice:
"Portada: *Luna Masculina*
(Acrílico sobre tela)
Óscar Escalante
Debe decir:
"Portada: *Muchacha con mariposa*
K. Maciel"

Director
Tomás E. Almorín Oropa

Editora
Eva González Pérez

Consejo editorial
Tomás E. Almorín O.
José Luis Calderón C.
Cynthia Falcon F.
Leticia Flores F.
Antonieta G. Hidalgo R.
Bruno Gelati F. †
María del Rayo Ramírez F.
María Teresa Muñoz S.

Revisión de estilo
Camilo de la Vega M.
Eva González P.

Colaboradores

En filosofía de la cultura:
Marina Okolova Dimitrievna (México), Raúl Fornet-Betancourt (Alemania), José Antonio Pérez Tapias (España), Víctor Manuel Pineda (México)

En hermenéutica filosófica:
Mauricio Beuchot (México), Alejandro Gutiérrez Robles (México)

En pensamiento de inspiración cristiana:
Paul Gilbert (Italia)

En tradición clásica:
Giuseppina Grammatico (Chile), Martha Patricia Irigoyen (México), Carolina Ponce (México), Francisco Rodríguez Adrados (España)

…NAL DE FILOSOFÍA, A.C.
…ERCONTINENTAL

Rector: Sergio César Espinosa González
Escuela de Filosofía: Tomás E. Almorín

La Revista *Intersticios* de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la *filosofía* (sección monográfica), el *arte* y la *religión* (3ª sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la *filosofía de la cultura*, la *hermenéutica filosófica*, el *pensamiento de inspiración cristiana* y la *tradición clásica* (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de estas líneas por separado. Este es el *perfil teórico* de nuestra Escuela, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los *intersticios*: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

ÍNDICE

"La connotación general que define al concepto [intersticio] es su eminente carácter de intervalo, pero también de oquedad y separación. La división de dos cuerpos, de dos puntos adentro de un mismo cuerpo, supone hablar de la distancia que los hará diferentes y mutuamente interdependientes. Intersticio significa un 'estar entre', un momento de reto, desafío, y, por tal, de decisión, un ser entre dos polos, dos culturas, dos estancias, una microfísica, un péndulo. Su principal característica es la flexibilidad que, en términos analíticos, le permite viajar para enriquecer y nombrar fenómenos en apariencia opuestos."

Israel Covarrubias G.

PRESENTACIÓN

Los textos que en esta oportunidad integran el número 21 de Intersticios *muestran, ya desde su lectura inicial, una interesante diversidad. En efecto, el conjunto de trabajos recopilados en los cuatro segmentos que estructuran la revista manifiestan, tanto desde el punto de vista de los autores seleccionados como referencia (Santo Tomás de Aquino, Ricoeur, Kierkegaard o Derrida, por citar sólo algunos), como desde el campo problemático y el horizonte interpretativo desde el cual se plantean (filosofía de la cultura, antropología, ética o filosofía política, por ejemplo), la multiplicidad de posturas y la variedad de reflexiones que ocupan un lugar central en el debate filosófico contemporáneo.*

No obstante esta heterogeneidad, la lectura atenta de los textos revela en cada uno de los autores que han colaborado en esta edición la preocupación y el interés teórico común de fondo; éstos, según una impresión personal, son la reflexión y propuesta en torno de la condición humana.

Se trata de aportaciones que, desde las referencias y los contextos aludidos, indagan la cuestión del sentido de la existencia humana y la función que, en ella y en la constitución de tal sentido, tienen las dimensiones de la confianza-desconfianza, *conceptos en torno de los cuales se ha organizado este ejemplar.*

Sugiero que los textos, que a continuación sometemos a su consideración, confluyen en la propuesta de que la confianza *fundamental en lo que radicalmente nos constituye e integra nuestras convicciones más profun-*

das acontece a partir del impacto, el testimonio y la fe, o la duda y, por ende, la desconfianza *puestos en "algo" que procede de otra parte y cómo, en consecuencia, la reflexión sobre la propia condición humana trasciende su horizonte y se ubica en un ámbito en el que adquiere un lugar preponderante la preocupación, no sólo por un análisis teórico de sí misma, sino ante todo por la práctica histórico-social y la determinación del sentido de tal experiencia.*

En la primera sección iniciamos con las reflexiones de Emma León Vega, quien nos invita en "Confianza y desconfianza. Generosidad, miedo y sensibilidad" al análisis de la paradoja que encierra la confianza en las propias respuestas internas, pues tal confianza implica una concepción de la fe como "el resultado de una interrogación básica sobre todo aquello que está fuera de los confines de nuestros mapas ontológicos"; esto supone, en consecuencia, dotar a lo Otro de cierta identidad y, por lo tanto, asumir una postura entrópica *del mundo, de los otros y del propio Yo, en contraposición a una actitud de encierro ontológico, que engendra la desconfianza. El texto nos conduce así al planteamiento de la situación "liminar del Yo que trata de dar un sentido a sus respuestas profundas", intento que sólo puede ser vislumbrado a partir de una fe que ilumine un sentido de anhelo y de trascendencia, engendrado y vivido "desde nuestra más sentida humanidad".*

En su texto "Confianza, igualdad y soberanía, condiciones de un proyecto (kantiano) para la paz", Teresa Santiago bosqueja la representación de un ideal regulador para la paz definitiva; abordado en términos de finalidad moral de la especie y no como mero proyecto individual, destaca para su consecución las nociones de confianza, o buena fe, soberanía e igualdad entre los estados. La propuesta hace hincapié en una noción de confianza ligada con la idea de delegar responsabilidad al otro; en este sentido, cada estado debe responder por

sus actos en la medida que habrán de tender a la construcción de una comunidad pacífica. Por su parte, la soberanía y la igualdad constituyen los garantes de que la acción de los estados se juegue en un marco de libertad para tomar las decisiones pertinentes, siempre tendientes al logro del fin deseado.

A continuación, el trabajo titulado "La confianza en sí mismo según el pensamiento ético de Tomás de Aquino", de Ezequiel Téllez Maqueo, nos abre a la reflexión del amor a sí mismo, entendido como "un compromiso que el espíritu se impone voluntariamente de tender hacia lo sublime". De tal modo que, junto al amor divino y el amor al prójimo, se postula el amor a sí mismo, el cual corresponde, a su vez, con un deseo natural de plenitud existencial y que resulta concomitante con el deseo de ser feliz. Rescatando la noción de mismidad, implícita en el amor ordenado de sí mismo, el autor nos conduce a la valoración de la confianza en las propias capacidades, no como un acto egoísta y criticable, sino como un elemento, no sólo necesario y útil, sino incluso como un deber moral, pues se funda en el deseo de ser felices y al cual, de acuerdo con el tomismo, se tiende naturalmente.

Los dos textos siguientes se nutren de fuentes comunes y se estructuran en torno de conceptos análogos, si bien las conclusiones de sus autores señalan derroteros distintos. Esteban Lythgoe, con su artículo "Confianza y testimonio", nos acerca a un planteamiento que trata al testimonio como "un modo indirecto de adquirir conocimientos, basados en la palabra de un tercero"; de esta manera, la confianza en el testigo supone un cierto reconocimiento y, por lo tanto, no es simétrica, de tal suerte que resulta necesario formularnos la pregunta ¿por qué confiamos en alguien y qué es lo que supone dicha confianza? En una labor sintética y crítica, el autor encara el objetivo de proponer una escala que recoja la diversidad de testimonios en torno del grado de creencias com-

partidas; tal escala buscará acentuar la relación entre creencias y confianza, establecer el carácter constitutivo que tiene la confianza con relación al testimonio y colocarnos en los umbrales del problema del límite del testimonio; esto permitirá justificar el rechazo del testigo único y hará posible la propuesta del abandono de la tesis que relaciona inversamente la confianza y la sospecha.

Por su parte, Tomás Almorín se encarga de ofrecer una respuesta a la pregunta ¿por qué estamos dispuestos a creer y a confiar en lo que alguien nos dice? En "Testimonio, promesa y fe. Una antropología radical de la confianza", remite a dos acciones paradigmáticas en las que creencia y confianza son requeridas en su forma más extrema: el testimonio de fe y la promesa mesiánica. El texto pretende exponer en qué consiste la confianza y apuesta por un marco teórico que ve el testimonio como "la muestra de la finitud de la conciencia por la que nos está negado el saber absoluto" y encuentra su fuerza en la promesa implicada en él: "se cree en función de una garantía sacrosanta que está ya implicada en toda promesa, pues la fe o confianza es más originaria que la creencia". A partir de estas premisas, el autor nos esboza un escenario en el cual el efecto de la confianza original es la esperanza; contexto en el cual la promesa que sustenta el testimonio, no deja lugar al desencanto.

A la autoría de Ivonne Acuña Murillo debemos el primero de los dos artículos que integran el Dossier *de este número,* "Repercusiones actuales de la exclusión política de las mujeres en el pensamiento filosófico del contrato social de los siglos XVII y XVIII", *en el cual se plantean estas consecuencias en los niveles teórico-normativo y práctico. En el primer caso, se ubicarían, entre otras, la contradicción entre las nociones de libertad e igualdad en el ámbito público, proclamadas por los filósofos del contrato social y la "natural" subordinación de las mujeres, presente ya desde la filosofía aristotélica, en el*

ámbito privado; dicho sometimiento impone una limitación al ejercicio de la ciudadanía femenina, mientras que en las repercusiones ubicadas en el segundo nivel encontramos la ambigüedad y contradicción en el estatus ciudadano de las mujeres, ocasionado, entre otros factores, por la subordinación en lo privado, señalada líneas atrás, y la consideración de la maternidad como una experiencia impropia para la participación política.

Cierra esta sección Marina Dimitrievna Okolova con su texto "El conflicto de la razón y la existencia en la filosofía de Kierkegaard: pensar para vivir". A partir de la exposición de los avatares de la noción de racionalidad, nos muestra una alternativa de pensar "polifónico", que concibe la verdad no como patrimonio de una sola conciencia, sino como un diálogo vivo entre diferentes puntos de vista. Así, la existencia se revela, desde su característica fundamental de temporalidad, indeterminación e incertidumbre, como un don irrecusable y como una tarea aún por realizar, en la cual la dimensión de la verdad adquiere el matiz de una búsqueda al interior de sí mismo: "una pasión que determina el modo de ser del hombre", culminando en una idea de pensamiento orientado a la vida o esfuerzo amoroso por el saber que constituye al ser propiamente humano.

Inauguramos la sección Arte y Religión *de este número con "Un análisis de confianza-desconfianza en* A Morgadinha dos Canaviais, *novela de Julio Dinis, siglo* XIX*". En este artículo, María Ascenção se propone elucidar la concepción valorativa del ser humano implícita en esta obra, representante destacada de la novela moderna portuguesa. Con especial atención sobre el "auténtico estudio del alma humana", contenido en este trabajo, ensaya una delimitación de la amplia gama de valores antropológicos que asume en su trama el confiar-desconfiar: desde una noción ingenua, hasta la fundada en un alto concepto del ser humano, el texto pondera el papel de la confianza en el potencial del hombre para*

crecer y mejorar, de tal suerte que las dimensiones y presupuestos ideológicos, religiosos, psicológicos, sociales y políticos expuestos califican la novela como escucha y mensajera de "lo más recóndito del corazón del hombre".

"Hermenéutica y poesía", de Roberto Sánchez Benítez, expone una reflexión que entiende la poesía como palabra reveladora, que es siempre más de lo que evoca, por lo cual guarda una peculiar relación con la verdad: "palabra plena que no necesita nada para ser recibida, que en sí misma tiene el sentido que necesita". De este modo, poesía y filosofía mantienen en Occidente una particular relación de proximidad y ambas delinean espacios fundamentales que otorgan fisonomía al actuar humano: es la hermenéutica filosófica uno de los horizontes que más justicia hacen a la poesía —permitirle que vuelva a hablar— y, por otro lado, es privilegiadamente en el ámbito de un "pensar poético" donde se revela el rendimiento del espíritu en términos de búsqueda, "dentro de sí y para sí", de la verdad.

José Ángel Leyva cierra este segmento con su texto "Las diabluras de Kijano", con el cual atrae nuestra atención sobre los grabados que ilustran este número. El autor nos invita a ceder ante la seducción que ejerce la obra de Carlos Maciel, "obra que busca siempre un sitio donde acomodarse"; obra nacida bajo el testimonio de los amigos íntimos, que brota entre conversaciones, risas, ingenio y caprichos. Obra, en fin, que emerge de la vida cotidiana "con que decoramos el viaje de la existencia".

En Reseñas y Noticias, Rafael Mondragón nos comparte su exposición "Acerca de Crítica de la razón latinoamericana, de Santiago Castro-Gómez", articulada en tres segmentos: a) una revisión crítica sobre la noción de posmodernidad y la resignificación del propio Castro-Gómez para pensarla en los marcos de la cultura en América Latina; b) revisión del proyecto teórico del autor y reseña comentada de dos secciones de su texto, y

c) *conclusiones personales del comentador, de las cuales destacamos la advertencia de lo engañoso que puede resultar el intento de un proyecto filosófico, presentado en términos de "superación" de los precedentes, debido al riesgo de repetir sus errores.*

Víctor Hugo Méndez Aguirre nos informa en "Acerca de Platón, Timeo, versión del griego, introducción y notas de Óscar Velásquez", *de esta nueva publicación, caracterizándola como una obra que conjunta una rigurosa y sutil argumentación filosófica, y una labor filológica fina y precisa. El autor de este artículo nos trae a la memoria la particularidad del* Timeo *como el único texto de la Grecia clásica que puede ser considerado parte de la "literatura creacionista", y no duda en calificar esta versión de Velásquez como "una lectura imprescindible para toda investigación seria que se realice sobre el tema a partir de ahora".*

El pasado 9 de octubre de este 2004 recibimos la noticia del deceso de Jacques Derrida. Intersticios, *en la pluma de Ana María Martínez de la Escalera, le dedica un homenaje en "Jacques Derrida, pensador que se resiste". Estamos ciertos de que, así como las experiencias de la vida colectiva dejaron "una profunda huella en su elección de una tradición teórica, de su vocabulario y de ciertas formas de interrogarlo", el pensamiento de este filósofo representa ya una rastro indeleble en la tradición teórica que nos permite pensar en algunos conceptos integradores de nuestro vocabulario y en las formas con las cuales ahora planteamos nuestras propias preguntas a la cultura, a la filosofía y al mismo Derrida.* In memoriam *y celebrando su fuerza de resistencia "incluso frente a la muerte que lo miraba de cerca, ominosamente de cerca".*

Jesús Ayaquica Martínez

I. CONFIANZA, TESTIMONIO Y PROMESA

CONFIANZA Y TESTIMONIO

Esteban Lythgoe*

Durante mucho tiempo y restringido a la teología y al ámbito jurídico, el testimonio ha sido un modo fundamental e irremplazable de adquirir conocimientos, que hoy toma importancia en el debate filosófico contemporáneo. Varios autores han sostenido la existencia de un vínculo entre este fenómeno, la verdad y la sinceridad. Otros, por el contrario, han observado el carácter primario de la sospecha a raíz de una ambigüedad en la definición de este concepto. Tras pasar revista a cada una de estas posiciones, este artículo buscará matizar la relación entre testimonio, verdad y sinceridad. Asimismo, establecerá que, en casos límite donde no hay confianza, es imposible aceptar una declaración independientemente de que sea verdadera y sincera. Por último, se defenderá la posición de que el testimonio se funda en la confianza para con el testigo, mientras que la sospecha es una actitud derivada.

> "¿Qué podría ser más extraño al uno, perdido en el múltiple 'mundo' de que se cura, que 'el sí mismo' singularizado en sí mismo en la inhospitalidad y yecto en la nada?"
>
> Heidegger

El testimonio es un modo indirecto de adquirir conocimientos, basados en la palabra de un tercero. Desde el punto de vista social, es una institución fundamental, ya que colectiviza ciertos conocimientos que de otro modo quedarían restringidos a un pequeño grupo o incluso a un solo individuo. Hasta la generalización de la duda, en el siglo XVII, ni siquiera los mayores intelectos desconfiaban de lo transmitido por esta vía. En el caso de

* Universidad de Buenos Aires, Argentina.

que lo relatado resultara muy extraño, lo máximo que se solía hacer era encontrarle una explicación racional.[1] Si la modernidad buscó desembarazarse de este modo de adquirir conocimientos, hoy en día se está redescubriendo que es imprescindible, no sólo para la justicia y la teología, sino para las ciencias, la historia e incluso para la vida cotidiana. Así, por ejemplo, en el ámbito de las ciencias más duras, que erigieron como su ideal la independencia respecto de las autoridades y del testimonio,[2] las investigaciones se han complicado a grado tal que resulta fácticamente imposible basarse en la experiencia y la memoria individual. Cierto tipo de experimentos exige mucho tiempo y tan altos costos para realizarlos, que su repetición resulta inconcebible. Por otra parte, el grado de especialización y dependencia entre disciplinas es tal que uno no se encuentra en condiciones de corroborar lo trasmitido. En este sentido, Elizabeth Neufeld explica: "evidentemente, el objetivo de recurrir al testimonio de otros es que ellos conocen cosas que nosotros no."[3] Toda esta revalorización ha conducido en consecuencia a discusiones en torno a fenómenos ligados estrechamente a él, como son la confianza, la sinceridad y la verdad.

Una de las posturas más provocadoras en torno a estas cuestiones es la de A. de Waelhens, quien sostuvo, desde el punto de vista jurídico, la existencia de una ambigüedad en la noción de testimonio. Por una parte, se destaca el compromiso y la fidelidad del individuo para con su palabra; por otra, se sospecha constantemente del testigo, lo que exige corroborar sus declaraciones, con otras. La exclusión del valor probante de un único testigo, que se resume en la máxima jurídica *unus testis, nullus testis* (un testigo, ningún testigo), remite de manera paradigmática a este segundo sentido. El filósofo considera que la raíz de esta ambigüedad se encuentra en el siguiente supuesto: "la verdad no puede ser privada, una verdad

[1] "Usted tenía que empeñarse por descubrir en esas sorprendentes manifestaciones causas supuestamente inteligibles; pero esas acciones demoníacas o esos influjos ocultos seguían perteneciendo a un sistema de ideas o imágenes totalmente ajeno a lo que llamaríamos hoy el pensamiento científico. Negar la manifestación misma constituía una audacia que a nadie se le ocurría." Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 230.

[2] *Cfr.* C.A.J. Coady, *Testimony —A Philosophical Study*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 14.

[3] Elizabeth Neufeld, "The Role of Trust in Knowledge", en *The Journal of Philosophy*, volume LXXXVIII, N° 12, december 1991, p. 698.

que *por principio* es sólo verdadera para mí es un error".[4] A medida que la perspectiva de cada uno de nosotros es diferente, toda declaración debe someterse a lo que dice el *tercer testigo, garante de la verdad*. La anterior expresión, tomada de J.P. Sartre y de ciertos teóricos del psicoanálisis, da a entender que todo discurso con pretensiones de verdad debe compararse con la posición de un sujeto universal. Una declaración es verdadera según coincida con la del tercer testigo. La tensión se produce entonces debido a que este ideal excluye toda subjetividad, sin embargo, el testigo en tanto tal no puede escapar la suya propia. Este dilema se manifiesta con total claridad en el juramento previo a la declaración, pues, delante de Dios de y los hombres, se jura decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. En tanto individuo, debe dar a conocer su verdad porque no puede tomar la posición del tercer testigo. Pero, como lo declarado es una verdad subjetiva, convierte su individualidad en un error. La ambigüedad conceptual de este término se constituye, por tanto, en un motivo *a priori* para sospechar de todo testimonio. A pesar de la coherencia del planteo de este filósofo, su conclusión no condice ni con el constante uso que se le da ni con la extendida confianza otorgada a este modo de adquirir conocimientos. De hecho, desde el punto de vista social, se la ha considerado una institución central sobre la cual se erige la vida en comunidad. Como lo ha señalado P. Ricoeur, "el crédito acordado a la palabra del otro hace del mundo social un mundo intersubjetivamente compartido".[5]

A continuación intentaremos proponer un acercamiento alternativo al ofrecido por De Waelhens, que explique los motivos por los que cotidianamente no se pone en duda este modo de conocer. Para ello, comenzaremos con su definición misma, tal como ha sido elaborada por P. Ricoeur y C.A.J. Coady. El análisis de esta definición nos mostrará que el testimonio como tal está fundado en la confianza para con el testigo y no en conceptos como los de *tercer testigo*, verdad o sinceridad. La sospecha, por su parte, será descrita como un fenómeno derivado, surgido de un cambio en la relación entre el auditorio y el testigo. En esta instancia la verdad y la sinceridad cumplen un rol fundamental para corroborar la declaración.

[4] Alphonse de Waelhens, "Ambiguïté de la notion de témoignage", en *Archivio di Filosofia*, Padua, 1972, p. 469.

[5] Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, Paris, Seuil, 2000, p. 207.

El concepto de testimonio

En su *Retórica,* Aristóteles observó que el testimonio, al igual que los textos de ley, los contratos, las declaraciones bajo tortura y juramento, son pruebas extratécnicas, es decir, agregados externos a los argumentos inventados por el orador.[6] Aunque fuertemente asociada con la teología y lo jurídico, esta figura se aplica en una diversidad de ámbitos. Cada uno de ellos le asigna un lugar diferente, con lo cual destaca ciertos aspectos en detrimento de otros, y utiliza distintos criterios de corroboración. Con todo, y más allá de las diferencias específicas con las que se presenta en cada uno de estos ámbitos, existe un núcleo conceptual básico con el que es posible definir al testimonio. A grandes rasgos todo testigo debe cumplir los siguientes requisitos:

> Un hablante s testifica realizando una declaración p, si y sólo si:
> *a)* Su declaración que p es evidencia que p y es ofrecida como evidencia que p.
> *b)* S tiene la competencia, autoridad o credenciales relevantes para declarar verdaderamente que p.
> *c)* La declaración de s que p es relevante en alguna disputa o cuestión irresoluta (¿qué puede ser p?) y es dirigida a aquellos quienes necesitan una evidencia sobre el tema.[7]

De aquí surge que el testimonio es una forma de evidencia, pero limitada a un contexto en particular, a saber, una disputa irresoluta. Esto significa que dicha evidencia toma su sentido en el marco del proceso, en el cual se busca dirimir entre dos posiciones antagónicas. El uso de la terminología jurídica no supone que lo afirmado se restrinja a dicho ámbito. La disputa excede una causa judicial: un resultado científico testifica en favor de alguna de las hipótesis antagónicas que tratan de alguna cuestión en particular. Por otro lado, los testimonios de los apóstoles, los mártires y, en particular, de Jesucristo forman parte de las pruebas de la Iglesia en favor de Dios.[8] En todos estos casos, el aporte del testigo debe ser relevante al asunto en disputa.

[6] *Cfr.* Aristóteles, *Retórica*, 1375 a.

[7] C.A.J. Coady, *op. cit.*, p. 42

[8] "Que le témoignage ait rapport à un procès, la place du procès de Jesús à le rappeler; mais tout le ministère de Jesús est un procès". P. Ricoeur, "L'herméneutique du témoignage", en *Archivio di Filosofia*, Padua, 1972, p. 50.

Tradicionalmente se sostiene que la definición de testimonio supone la existencia de un doble pacto —de acuerdo con la expresión de R. Habachi— uno social que se establece entre el individuo y la sociedad, y otro entre el hombre y la *realidad*. Según se explica, "sólo hay testimonio por la parte no-aprehensible, no verificable por un conocimiento objetivo. Así se aclara la naturaleza espiritual del testimonio: *relación interpersonal dirigida a los actos o estados personales, y de la cual la parte inverificable objetivamente debe ser recubierta o compensada por el compromiso subjetivo del testigo*".[9] De este modo, un testimonio, para ser tal, debe ser sincero, lo cual implica a su vez la posibilidad de corroborar lo dicho. La hipótesis del doble pacto contiene un elemento que debe destacarse y otro que es preciso especificar aún más. En primer lugar, cuando se enfatiza su carácter espiritual, se hace hincapié en que el pacto con la realidad presupone el de sinceridad. Dicho con otras palabras, si el testimonio no es sincero, menos será verdadero. Además de esta relación, se encuentra ampliamente extendida la posición inversa: la falsedad de un testimonio supone que quien declara no es sincero. El hecho se manifiesta en el matiz intencional, presente en la expresión *falso testimonio*: quien da un falso testimonio, lo hace de manera no sincera, con el afán de dañar a alguien. Esta concepción se encuentra presente incluso en quienes investigan esta temática; como ejemplo tomemos el siguiente comentario de Ricoeur, de su ponencia de 1973. Cuando desplaza el eje de la atención del testimonio al testigo y su acto, el filósofo nos advierte acerca de las terribles consecuencias del falso testimonio incluso en el orden del discurso mismo. "Así, el *falso testimonio* no se reduce sólo a un error en el relato de las cosas vistas; el falso testimonio es un engaño en el corazón del testimonio. Esta intención perversa es tan funesta al ejercicio de la justicia y al orden entero del discurso que todos los códigos de moralidad lo ubican muy alto en la escala de los vicios."[10] Sin embargo, por más extendida que se encuentre, esta apreciación no es válida, como bien lo han ido descubriendo los historiadores que investigan a las víctimas de los genocidios del siglo XX. Sus testimonios no sólo lindan con lo increíble, sino con el trauma y sus diversas manifestaciones: el olvido, el silencio, el error. En estos casos, las declaraciones han roto el pacto con la

[9] René Habachi, "Témoignage et fauxtémoignage", en *Archivio di Filosofia*, Padua, 1972, p. 460.

[10] P. Ricoeur, "L'herméneutique du témoignage", p. 42.

realidad, sin que ello signifique necesariamente que no son sinceros. Si los historiadores hubieran asociado la pertinencia de un testimonio y el pacto establecido con la realidad, habrían dejado a un lado gran cantidad de declaraciones de importancia para sus investigaciones.[11] Por este motivo, en *La memoria, la historia, el olvido,* Ricoeur deja a un lado el nexo entre falsedad y falta de sinceridad y, en su lugar, profundiza el vínculo del testimonio con la fidelidad. El testigo fiel, más que un narrador escrupuloso, es quien sella su vínculo a la causa que defiende por una profesión pública de su convicción. En ciertos casos extremos, esta identificación con una causa considerada justa, pese a ser odiada por la masa y los poderosos, conduce hasta el sacrificio de su vida. En este último caso, el testigo cambia su nombre al término griego "mártir".[12] Respecto al segundo punto del mencionado planteo de Habachi, consideramos necesario señalar que el testimonio en sí no presupone ni la sinceridad, en tanto pacto con el auditorio, ni la verdad, en tanto pacto con la realidad. El auditorio *confía* en que el testimonio será sincero o verdadero, pero que lo sea o no, no afecta a la definición de este concepto; no exige, como señala Coady, la *condición de sinceridad*: "aquel que testifica —solamente— *debe ser visto* como proveyendo evidencia para la verdad de la proposición relevante *p*".[13] De este modo, un testigo mentiroso o insincero puede ser severamente castigado a nivel judicial, pero no se puede decir que no ha dado testimonio.

Ahora bien, la confianza concedida al testigo no es de carácter simétrico, pues, de acuerdo con el segundo de los requisitos mencionados más arriba, se presume que el testigo tiene la competen-

[11] "Las fuentes orales son creíbles pero con una credibilidad *diferente*: La importancia del testimonio oral puede residir no en su adherencia al hecho, sino más bien en su alejamiento del mismo, cuando surge la imaginación, el simbolismo y el deseo. Por lo tanto, no hay fuentes orales 'falsas'. Una vez que hemos verificado su credibilidad factual con todos los criterios establecidos de la crítica filológica y la verificación factual requeridos por todos los tipos de fuentes, la diversidad de la historia oral consiste en el hecho de que las declaraciones 'equivocadas' son psicológicamente 'verídicas' y que esa verdad puede ser igualmente importante como los relatos factualmente confiables." Alessandro Portelli, "Lo que hace diferente a la historia oral", en *La historia oral* [comp. Dora Schwarztein], Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991, p. 43.

[12] En este caso, el testimonio ya no es más una narración, sino "la acción misma en tanto que atesta en la exterioridad el hombre interior mismo, su convicción, su fe." *Cfr.* P. Ricoeur, "L'hermeneutique du témoignage", p. 43.

[13] C. A. J. Coady, *op. cit.*, p. 42. Las cursivas son mías.

cia, autoridad o credenciales relevantes para declarar verdaderamente. Considerar a alguien como testigo implica reconocer que nadie más que él está en condiciones de proporcionar la información que aporta. La raíz latina del término no hace sino señalar esta situación: testimonio, al igual que testigo y testamento, deriva de *testis*, producto de la contracción de *terstis*, que significa "aquel que es tercero".[14] Los autores analizados arriba no coinciden a la hora de determinar los motivos de este reconocimiento. Ricoeur lo restringió a una instancia de índole perceptual, lo cual permitió imbuirle al testimonio un carácter casi empírico, en el sentido en que narra percepciones, sin ser él mismo una percepción. De este modo, *al transportar las cosas vistas a cosas dichas para comunicarlas a un tercero*, el testimonio se ubica "en una posición intermedia entre una constatación hecha por un sujeto y una creencia asumida por otro sujeto sobre la fe del testimonio del primero".[15] Coady, por su parte, es menos restrictivo y como testigo a todo aquel que posee autoridad relevante, competencia o credenciales. Pero, más allá de estas diferencias de contenido, ambos coinciden en que la confianza en el testigo surge de cierto reconocimiento y, por tanto, no es simétrica. En el momento mismo en que se reconoce a alguien como testigo, se establece una relación asimétrica entre quien testifica y quien oye lo declarado.[16]

Todo esto nos deja sin responder una pregunta básica, a saber, ¿por qué confiamos en alguien y qué supone dicha confianza? A continuación, analizaremos algunas de las justificaciones del porqué confiamos en un testimonio y las dificultades argumentativas a las cuales se enfrenta. Finalmente, nos detendremos en la proporcionada por Coady, pues nos permitirá establecer el carácter fundante de la confianza con relación al testimonio.

Por qué confiamos en la palabra del otro

Los argumentos modernos que intentaron justificar la confianza fueron en general de corte individualista. Una de las primeras propuestas fue el reduccionismo de D. Hume. Aunque este filósofo

[14] *Cfr.* Maurice van Overbeke, "La compétence sémantique et la connaissance pragmatique —Les formes lingüistiques du témoignage", en *Archivio di Filosofia*, Padua, 1972, p. 231.

[15] P. Ricoeur, "L'hermeneutique du témoignage", p. 38.

[16] *Cfr.* C. A. J. Coady, *op. cit.*, p. 33.

rescataba la utilidad y el valor del testimonio, sostenía que la confianza no se basaba en ningún tipo de conexión *a priori* entre éste y la realidad, sino en nuestra experiencia de la constante y regular conjunción entre ambas.[17] Es decir, la confiabilidad de esta fuente de conocimiento se apoyaba en otras, como en el caso de *nuestra experiencia*. Esta última expresión resultó suficientemente ambigua como para colocar dicho planteamiento en serias dificultades argumentales. En efecto, si se la utiliza en un sentido amplio, dando a entender dicho término como la experiencia de la especie, se cae en el círculo vicioso de remitir al testimonio de los demás.[18] Una versión menos laxa implicaría dar por válido un testimonio según se corrobore la credibilidad del testigo, pero resulta fácticamente imposible. Las anteriores dificultades condujeron a que los sucesores de Hume buscaran un fundamento no inductivo. Price, por ejemplo, sostuvo que la actitud predominante de confianza hacia el testimonio se basa en la adopción de dos máximas: "a. Cree en lo que se te dice, al menos o hasta que tengas razones para dudar" y "b. dirige tus pensamientos y acciones como si *a* fuera verdadero". Varias han sido las razones propuestas para esta adopción, que van desde objetivos de índole moral y utilidad social, hasta razones gnoseológicas y económicas. Otra línea de justificación se ha dado desde el punto de vista de la teoría de la decisión, como sucede en el caso de E. Neufeld.

Frente a la disyuntiva de confiar en los testimonios y extender el conocimiento, o prescindir de ellos para estar a salvo del error, la cuestión consiste en ponderar cada uno de estos elementos y calcular cuál es la mejor alternativa. Como se observa, la decisión depende de la ponderación que se le dé a la seguridad de nuestro conocimiento y a su progreso. Si se considera que tiene más importancia lo primero, como lo hizo W. K. Clifford, habrá reticencia para adoptar las anteriores máximas; si, por el contrario, se opta por el avance del conocimiento, como es el caso de W. James o el de Neufeld, la matriz se inclinará en favor de ellas. Otro modo no inductivo de fundamentar nuestra confianza en los testimonios es la de B. Russell.

17 *Cfr.* David Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", en *Hume's Enquiries*, Oxford, L. A. Selby-Bigge, 1966, p. 111.

18 "Evidently then RT [*Reduction Thesis*] as actually argued by Hume is involved in vicious circularity, since the experience upon which our reliance upon testimony as a form of evidence is supposed to rest is itself reliant upon testimony which cannot be reduced in the same way." C.A.J. Coady, *op. cit.*, p. 81.

Este filósofo sostiene que en las etapas tempranas de la ciencia debe existir una premisa que asegure la probable confiabilidad del testimonio; la denomina "el principio de la inferencia analógica". Este principio busca probar la existencia de otras mentes y su intención de comunicarse; básicamente sostiene que "dada una clase de casos en que A está acompañado por B, y otra clase de casos en que no podemos asegurar que B esté presente, hay una probabilidad de que lo esté".[19] La debilidad de este argumento radica en que sólo prueba la existencia de otros cuerpos con mentes y su intención de comunicarse; pero no que dicha comunicación sea verdadera y confiable.[20]

Frente a este tipo de planteos, Coady rechaza, en primer lugar, el reduccionismo. Sin embargo, no lo hace por las dificultades arriba señaladas, sino por cuestiones de principio. En efecto, según observa el filósofo, tal es la importancia del testimonio, que no puede ser reducido o justificado por otras categorías básicas. Esta fuente de conocimiento es tan importante como la percepción o la memoria, y ellas, más allá de sus propias dificultades, son aceptadas en sí mismas sin buscar una justificación externa. Con el fin de mostrar la imposibilidad de poner en duda todo testimonio, este autor propone como experimento mental imaginarse una sociedad que sistemáticamente evitara la correlación entre lo dicho y la realidad. Llevada la situación a un extremo, sería tal el caos lingüístico, que apenas podríamos determinar si estamos o no ante un lenguaje.[21] Este escenario nos enfrenta a tres posibles absurdos: *a)* no habría algo así como declaraciones; *b)* si las hubiera, no habría manera de correlacionarlas con la realidad; *c)* se socava la posibilidad de un lenguaje público. Con respecto de los planteos individualistas en general, este filósofo sostiene que, aunque la pregunta acerca de cómo compartir mi conocimiento pueda tener una raíz individualista,

[19] *Ibidem*, p. 116.

[20] La relación entre la prueba de la existencia de otra mente con intenciones de comunicarse y que esta comunicación sea verdadera y confiable no es evidente en modo alguno. Tal es así, que en algún momento Price y Austin invierten el acercamiento de Russell y se apoyan en los testimonios sobre estados mentales para probar la existencia de los demás.

[21] El autor contempla que "aunque realizar declaraciones verdaderas con palabras no es lo mismo que usar las palabras correctamente, la habilidad de hacer declaraciones verdaderas con palabras *está* conectada con usar las palabras correctamente y esta habilidad es algo que sólo puede ser exhibida [...] haciendo declaraciones verdaderas". C.A.J. Coady, *op. cit.*, p. 90.

no significa que la respuesta deba restringirse a los recursos del individuo.[22] De hecho, este tipo de argumentos es esencialmente circular en el sentido de que, para la validez de la confianza en los demás, siempre acaba por apoyarse en ellos. En efecto, si alguien comprende el lenguaje utilizado, debe considerar muchas declaraciones expresadas en él como verdaderas.[23]

En las antípodas de los planteos mencionados se encuentra T. Reid, quien rechaza que el conocimiento a partir de testimonios deba justificarse en alguna inferencia u otro método indirecto. Según nos explica, normalmente aceptamos lo dicho como confiable, de la misma manera que aceptamos el testimonio de nuestros sentidos y memoria. Como argumento empírico en su favor, el filósofo presenta lo que él denomina el principio de la veracidad —el cual lleva a que inclusive los más grandes mentirosos digan la verdad la mayoría de las veces—, y el principio de credulidad —que es la tendencia a creer en lo que se dice—. El último es más fuerte en la niñez y se va atemperando con el paso del tiempo. Coady rechaza esta reacción del *sentido común* contra el escepticismo de Hume y el empirismo británico. En su opinión, el planteo de Reid es una descripción meramente psicológica, que no puede dar una justificación de índole epistémica: "una cosa es mostrar que actuamos como si supiéramos sin inferencias todo tipo de cosas, sobre la base de que se nos dice e incluso que lo hacemos de acuerdo con un principio innato de credulidad. Otra cosa es mostrar que tenemos motivos racionales para hacerlo".[24] Frente a las propuestas individualistas y las provenientes de los defensores del sentido común, Coady propone que los fundamentos de la confianza en la corrección de las aseveraciones se deben buscar en la existencia de un nexo en la comunidad de creencia. De esta manera explica que "la comunicación presupone una cierta comunidad de creencia, y, entonces, dada la existencia de esa comunicación, debemos dar por válida la corrección de la mayoría de las aserciones (y reportes) realizadas en esta comunicación".[25]

En nuestra opinión, esta propuesta de resonancias davidsonianas y wittgensteinianas está en condiciones de dar cuenta de la amplia variedad de testimonios que podemos encontrar.

[22] *Ibidem*, p. 151.
[23] *Ibidem*, p. 152.
[24] *Ibidem*, p. 124.
[25] *Ibidem*, p. 152.

Nuestra intención, en lo subsiguiente, es proponer una escala que recoja el amplio espectro de testimonios existentes —de acuerdo con el grado de creencias compartidas—, que abarque comentarios casuales entre miembros de un grupo, reportes que luego serán corroborados y declaraciones que, pese a su sinceridad, no tienen un vínculo directo con la realidad. Esta escala refuerza, en primer lugar, la tesis de Coady acerca de la relación entre creencias y confianza; en segundo lugar, establece el carácter constitutivo de la confianza con relación al testimonio. Asimismo, nos adentra en el problema del límite del testimonio, nos proporciona una justificación del rechazo del testigo único y, por último, nos permite dejar a un lado la tesis de que existe una relación inversa entre confianza y sospecha.

En el extremo de mayor confianza, encontramos aquellos grupos que comparten una memoria colectiva. El sociólogo durkheimiano M. Halbwachs observó a principios del siglo XX que el elemento que vincula ciertos recuerdos entre sí no es su contigüidad en el tiempo, sino que forman parte de una totalidad de pensamientos comunes a un grupo. Los recuerdos comunes hacen que señales simbólicas que identifican a sus miembros entre sí —sea una familia, una religión o una clase social—, no se reduzcan a ser simplemente hechos de un pasado común, sino que actúen como catalizadores de cierta posición vital del mismo. Ello significa que, al cambiar de grupo, una persona no sólo adquiere nuevos recuerdos, sino, más importante aún, resignifica los propios. Como explica este sociólogo, "los eventos juzgados desde el punto de vista de otro grupo van a ser también percibidos como guiados por otros principios e inspirados por otra lógica".[26] Cuando se comparte una misma memoria, el testigo aporta, ante todo, ciertos detalles o eventos menores.

Un poco alejados de este límite, se encuentran quienes están estrechamente vinculados con determinado grupo, comparten su perspectiva y posición sobre lo testimoniado, pero, por diversos motivos, no forman parte de él. Los entrevistadores de historia oral, por ejemplo, parten de un conocimiento cabal del suceso a relatarse. No sólo conocen la bibliografía, sino también están al tanto de las entrevistas realizadas al grupo. La idea es embeberse en el hecho, en la posición de sus entrevistados y sus códigos. Este conocimiento, empero, no basta para que el testigo declare; también debe aceptar al entrevistador. L. Catella observa la necesidad de construir "redes de confianza"

[26] Maurice Halbwachs, *On Collective Memory* [ed. y trad. por Lewis A. Coser], Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p. 79.

como condición imprescindible para poder entrevistar en Argentina y Brasil, a sobrevivientes o familiares de los desaparecidos del holocausto. Como ella misma señala, "la indicación por medio de un tercero arrastraba en los entrevistados la rápida clasificación de situaciones de interacción social, resumidas en una serie de categorías como 'amigo', 'compañero', 'conocido' o, en el caso específico de la Survivors of the Shoah Visual History Foundation, criterios resumidos en 'seguridad' y 'seriedad' de un grupo comprometido con la causa judía".[27] Todo esto, empero, no convierte al entrevistador en una víctima más, por lo que nunca formará parte del grupo mismo ni compartirá su memoria.

Un tercer nivel en esta escala se constituye por aquellos que reciben un testimonio de alguien con quien no comparten la memoria colectiva ni la perspectiva en donde se ubica. El caso paradigmático dentro de este nivel son las causas judiciales, en las cuales el testigo brinda evidencia para una de las partes. La otra parte va a escuchar su declaración y la comprenderá, aunque tenga una posición encontrada sobre el punto en disputa. El juez, por su parte, también comprende la declaración, aun cuando tenga que poner entre paréntesis su propia posición sobre el tema. Si todos ellos están en condiciones de comprender esta declaración, se debe a que más allá del conflicto existe un lenguaje y un contexto compartido.

Un poco más distanciados se encuentran los que podrían denominarse testimonios sorprendentes, es decir, aquellos que aun teniendo un marco para su comprensión resultan poco creíbles. Entre ellos se encuentran, por ejemplo, los milagros, apariciones o acciones, en principio, sobrehumanas. De Hume en adelante se han propuesto criterios de aceptabilidad de testimonios, que permitan decidir acerca de ellos con independencia de las circunstancias que los vieron nacer. El filósofo escocés consideraba que un hecho increíble en sí mismo no se volvía más probable por la acumulación de testigos.[28] La posición de F.H. Bradley en relación con los testimonios históricos "no

[27] Ludmila Da Silva Catella, "Conocer el silencio — Cuestiones metodológicas en entrevistas con familiares de desaparecidos, ex presas políticas y sobrevivientes del holocausto", presentado en las Terceras Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos, IDES, Buenos Aires, 7 y 8 de junio de 2001, p. 2.

[28] "But as finite added to finite never approaches a hair's breath nearer to infinite; so a fact incredible in itself, acquires not the smallest accession of probability by the accumulation of testimony." D. Hume, "Of the Authenticity of Ossian's Poems", en *Essays: Moral, Political and Literary II* [ed. T.H. Green y T.H. Grose], London, 1875, p. 424.

análogos", esto es, aquellos que no conforman a nuestra experiencia presente, fue bastante cercana a la de Hume. Bradley sostuvo que en estos casos es preciso establecer una "identificación de conciencia" con el testigo. Coady, por su parte, si bien no desdeña el saber algunos hechos acerca de las creencias o la psicología del declarante, no lo considera suficiente.[29] Tampoco le satisface completamente la propuesta de J. Locke de determinar si lo declarado está en conformidad con nuestra experiencia presente. La analogía con nuestro presente resulta poco aplicable en historia, si tenemos en cuenta hechos que hoy en día resultan no análogos, como lo es el sacrificio humano, o sucesos que todavía carecen de datos para poder corroborarlos.[30] En su lugar, Coady propone ser más tolerantes con ellos, en el sentido de no aceptarlos simplemente, pero tampoco rechazarlos. Toda experiencia es construida a partir de un aparato conceptual y de creencias, por lo cual si un testimonio se enfrenta con este conjunto de supuestos, no debemos descartarlo.[31] El carácter no análogo de las descripciones de los sobrevivientes de los grandes genocidios del siglo XX también enfrentaron a Ricoeur con disyuntivas similares a las de los filósofos recién mencionados. Como él mismo se pregunta:

> Pero ¿podemos dudar de todo? ¿No es en la medida en que confiamos en tal testimonio que podemos dudar de tal otro? ¿La historia puede romper todos sus amarres con la memoria declarativa? El historiador respondería sin duda que la historia, en su totalidad, refuerza el testimonio espontáneo por la crítica del testimonio, a saber, la confrontación entre testigos discordantes, en vista del establecimiento de un relato probable, plausible. Cierto, pero la cuestión continúa: ¿la prueba documentaria es ella más el remedio que el veneno para las fallas constitutivas del testimonio? Dependerá de la explicación y de la representación el aportar algún alivio a este desarraigo, por un ejercicio mesurado de la contestación y un refuerzo de la *atestación*.[32]

Por atestación Ricoeur entiende un tipo de creencia *sui generis* con características más cercanas a una decisión que a una categoría epistémica, y cuyo objetivo consiste en alcanzar alguna suerte de certeza. Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática

[29] C.A.J. Coady, *op. cit*, p. 182.
[30] *Ibidem*, p. 187.
[31] *Ibidem*, p. 196.
[32] P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, p. 230.

certeza. Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del *creo que*, la atestación depende de la del *creo en*.

Pese a que Ricoeur y Coady hayan propuesto un criterio de confianza para los testimonios no análogos, ellos no alcanzaron el extremo último de nuestra escala. De haberlo hecho, sus propuestas se hubieran enfrentado con dificultades análogas a las reprochadas a Bradley y a Locke, no por problemas en sus argumentaciones, sino porque en dicho extremo se encuentra lo que podríamos denominar los *márgenes del testimonio*. Tomemos el caso del testigo de un evento que carece de *proceso*. No nos estamos refiriendo aquí a testimonios de acontecimientos que son de conocimiento público, pero que, por diversos motivos, el auditorio prefiere no escuchar,[33] sino al *unus testis* mencionado por De Waelhens. Una persona que quiere testificar sobre un delito ocurrido hace varios años y sobre el cual no existe denuncia o causa alguna, ni siquiera otro tipo de evidencia más que su palabra, no puede ser considerada estrictamente un testigo. Ello no se limita sólo al ámbito judicial, sino que se extiende a las ciencias donde alguien quiera aportar una evidencia para corroborar una teoría inexistente, y a la teología donde alguien quiera confirmar la existencia de Dios dentro un grupo que carezca incluso del concepto de religión. A pesar de que esta persona haya visto o participado en algo que puede ser trasmitido lingüísticamente al resto del cuerpo social, *en la medida en que esta comunidad carezca de un marco de comprensibilidad para su declaración, no se puede considerar un testimonio*.[34] Esta imposibilidad no se debe a un dilema entre el *tercer testigo* y la subjetividad del testimonio, como señala

[33] En su obra, *La era del testimonio*, A. Wieviorka realiza una historia de la recepción de los testimonios de sobrevivientes judíos a lo largo de los años. La autora señala diversos motivos por los que a finales de los años cuarenta y los cincuenta el público era reacio a escuchar el testimonio de los sobrevivientes del holocausto. *Cfr.* Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, Plon, Hachette, 1998, pp. 39-401. Otra observación interesante, y que viene al caso, es cuán reacia es la gente para escuchar el testimonio de aquellos que fueron victimarios dentro de la comunidad judía, y señala: "Con todo, el público no desea observar por la lucarna lo que pasaba verdaderamente en el ghetto; no acepta ver si no se le presenta un relato *soft* de los eventos. No desea probablemente tampoco poner en cuestión algunas ideas simples: de un lado, los 'buenos', los 'héroes', los resistentes, aquellos de la insurrección del ghetto de Varsovia; del otro, los 'malos', los 'colaboradores', los miembros del *Judenrat*."

[34] Podría mencionarse un caso más extremo aún, que consistiría en aquel que ha participado de o visto un evento que carece de nombre y que, por lo tanto, ni él mismo está en condiciones de identificar.

el filósofo francés, sino a la constitución del fenómeno mismo: un testimonio que carece de marco, *no* es un testimonio. Así como en el apartado anterior disociamos el testimonio de la sinceridad o de su verdad como condiciones de contrastación, este caso límite nos permite establecer que la confianza es la condición de posibilidad del testimonio.

Confianza y sospecha

A lo largo de este trabajo, hemos propuesto una descripción general del fenómeno del testimonio, más allá de las peculiaridades destacadas en cada uno de los ámbitos en los que se utiliza, y hemos intentado también establecer sus fundamentos. En una primera instancia, desechamos la hipótesis de que este fenómeno supone la sinceridad y la veracidad de lo declarado. Respecto de la sinceridad, hemos señalado que todo testimonio, por mentiroso que sea, no deja de ser un testimonio. Asimismo hemos destacado la importancia, tanto en ciertos ámbitos del saber como en la historia oral, de los testimonios que, pese a su sinceridad, han roto el pacto con la realidad. Junto con estas observaciones, también adelantamos que, detrás de este tipo de hipótesis, se encuentra como supuesto nuestra *confianza* en que el testimonio será sincero, verdadero. También hemos buscado tomar distancia de la posición de A. de Waelhens, quien sostiene que la sospecha jurídica surge de una ambigüedad en la noción misma de testimonio. En ella se encuentra, por una parte, la búsqueda de una verdad no subjetiva, asociada con el tercer testigo; por la otra, el hecho de que la misma deba ser declarada por un individuo y que, por tanto, sea esencialmente subjetiva. Si bien coincidimos en el énfasis puesto en la sospecha en este tipo de procedimientos, no consideramos que sea a causa de la estructura de este fenómeno. No somos de la opinión de asociar *a priori* el testimonio con la sospecha, sino, por el contrario, con la confianza. Para establecer este punto, partimos de la asociación de Coady entre confianza y creencias compartidas, así como propusimos una escala de grados de creencias compartidas y de nivel de confianza. Lo interesante de esta escala es que en cierto grado extremo donde no hay creencias compartidas y, por ende, no hay confianza, no puede haber testimonio alguno, independientemente de la sinceridad del testigo y de que lo declarado haya sucedido. Dicho con otras palabras, se hace necesaria la existencia de un marco de creencias compartidas entre la comunidad y el declarante, para que

por tanto, que, en la acción misma de investir a alguien como testigo de algo, se le está reconociendo *a priori* un cierto grado de confianza, que en el transcurso de su declaración, podrá ser mantenido o no.

Hemos planteado la actitud de confianza como algo fundamental; no obstante, puede ceder su lugar a la sospecha, al punto tal que ésta puede tomar el rol protagónico, como bien observó De Waelhens. En este sentido, estamos bastante cerca de Coady, para quien "incluso en adultos, la actitud crítica está fundada en una actitud general de confianza".[35] La pregunta, entonces, plantea: ¿cómo es posible la sospecha y qué motiva su surgimiento? Si bien el desarrollo de estos cuestionamientos excederían los límites del artículo, lo desarrollado hasta aquí nos permitirá esbozar cierto intento de respuesta. En primer lugar, debemos distinguir, dentro de nuestra pregunta, las causas de la sospecha de la estructura que la hace posible. Respecto a esto último, hemos señalado la condición asimétrica de la relación de confianza: se reconoce a alguien como testigo porque está en condiciones de informarnos sobre algo situado fuera de nuestro acceso. Una primera tentativa de respuesta, entonces, consistiría en sostener la existencia de una relación inversa entre confianza y sospecha. Esto significaría que a menor grado de confianza, mayor sospecha. Varios ejemplos del quehacer diario lo corroborarían. De hecho, por lo general, no se sospecha de lo afirmado por un allegado con el que comparte gran cantidad de creencias, pero sí suele hacerse de un desconocido. Sin embargo, pese a que en ocasiones se presenta la falta de creencias compartidas y la sospecha, también existen otras situaciones que van en contra de esta coincidencia. En efecto, habitualmente no se sospecha de las indicaciones de un desconocido sobre cómo llegar a cierto lugar, pero sí lo hacemos con nuestro entorno en determinadas situaciones particulares, como cuando alguien busca ocultar cierta enfermedad terminal. En este sentido, más que una relación inversa entre confianza y sospecha, consideramos que la sospecha debe concebirse como una ruptura en la asimetría de la confianza, por lo cual cede su lugar a la actitud crítica.

Respecto de las causas que pueden motivar esta ruptura, encontramos primeramente situaciones de índole *epocal*. Al comienzo del artículo hemos señalamos que hasta el siglo XVII había una tendencia general a confiar en los testimonios; sólo con la generalización

[35] C.A.J. Coady, *op. cit.*, p. 46.

cia general a confiar en los testimonios; sólo con la generalización de la duda, se empieza a sospechar de esta fuente de conocimiento. También pareciera existir un vínculo entre el tipo de información recibida y la sospecha. Cotidianamente manejamos un espectro de comentarios, que van desde el chisme hasta el pronóstico del tiempo, cuya influencia en nuestras vidas no es tan importante como para pasarlos por un tamiz crítico. Sin embargo, a veces recibimos testimonios cuyas implicaciones son tales, que resulta prudente colocarse en una distancia crítica respecto de ellos. Por último, nos encontramos también con una suerte de *institucionalización* de la sospecha en ciertos ámbitos, tales como el proceso jurídico y la historia, que dependen de los testimonios. En ambos casos, la sospecha queda subordinada a los objetivos propios del ámbito en cuestión, los cuales también establecen los parámetros metodológicos con que se regirá la crítica.[36] De este modo, mientras el proceso judicial enfatizaría la veracidad de la declaración, para un historiador no siempre resulta fundamental que lo dicho tenga algún nexo con lo acontecido, sino que el testigo sea sincero.[37]

[36] Como ha sido señalado al comienzo de este trabajo, en la ciencia, a diferencia de lo que sucede en estos dos ámbitos, no hay una generalización de la sospecha en el nivel de los testimonios, cuando paradójicamente se caracteriza por su actitud crítica.

[37] Justamente este énfasis en la sinceridad ha sido duramente criticado por C. Ginzburg, quien sostiene que "la fuente histórica tiende a ser examinada exclusivamente en tanto que fuente de sí mismo (según el modo en que ha sido construida), y no de aquello de lo que se habla. Por decirlo con otras palabras, se analizan las fuentes (escritas, en imágenes, etc.) en tanto que testimonios de 'representaciones' sociales: pero al mismo tiempo se rechaza, como una imperdonable ingenuidad positivista, la posibilidad de analizar las relaciones existentes entre estos testimonios y la realidad por ellos designada o representada". Carlo Ginzburg, *El juez y el historiador – Acotaciones al margen del caso Sofri*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1993, p. 22.

TESTIMONIO, PROMESA Y FE

Una antropología radical de la confianza

Tomás E. Almorín Oropa*

El texto reflexiona sobre el sentido de los verbos creer y confiar, y responde a la pregunta de por qué estamos dispuestos a creer y a confiar en lo que alguien nos dice. Para tales fines, se analizan las dos acciones paradigmáticas en las que creencia y confianza son requeridas de la manera más extrema: el testimonio de fe y la promesa mesiánica, desde los cuales podrá comprenderse lo que significa la confianza entre los seres humanos. Mediante esta reflexión se mostrarán las raíces del acto de confiar, el origen de la confianza, que está más acá de la experiencia religiosa y que en realidad la funda en su posibilidad.

Confiar en lo que una persona nos dice es, quizá, el más práctico y elemental acto que efectúan los seres humanos, al que también llaman "creer" y en el que fundan la mayor parte de sus convicciones tanto prácticas como teóricas.[1] La mayor parte de los conocimientos y seguridades están fundados sobre la confianza que se deposita en lo que algún otro transmite; ese otro, que siempre es un semejante —presente o no, como en el caso de quien envía un texto— transmite un mensaje que viene a depositarse en la conciencia como prenda de verdad, siempre prometida y necesitada de verificación, pero que casi nunca la exige al punto de llevarla a cumplimiento.

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

[1] Hace algún tiempo, un hombre me hizo notar la equiparación impropia entre creencia y fe, pues —me dijo— la primera expresa una opinión que cae en el campo de lo probable y que por tanto no puede generar convicción, mientras que la segunda se constituye por afirmaciones de índole indubitable. Así, decir "creo que" expresa más una duda que una convicción, en cuanto esta última que supone la fe carece de toda duda. De modo que la fe es convicción y no creencia; la fe no es creencia. Sobre este asunto volveré en algún momento del texto.

La confianza no es un acto ingenuo ni la renuncia al saber, pero sí es una actitud que provoca reticencias y, justo, desconfianzas, al grado que no pocos autores la desestiman como modo de conocimiento y la critican como opuesta a la racionalidad en su sentido ilustrado, por lo que reivindicarla ante este tipo de racionalidad no es un propósito fácil de conseguir, pero sí un ejercicio que podrá arrojar alguna luz sobre la misma razón y sobre la estructura humana en general.

La intención de estas páginas es reflexionar sobre las dos acciones paradigmáticas en las que la creencia y la confianza son requeridas de la manera más extrema: el testimonio y la promesa. Más precisamente me referiré al testimonio de fe y a la promesa mesiánica desde los cuales podrá comprenderse lo que significa la confianza entre los seres humanos. Asimismo, mediante este análisis podrá entenderse el sentido más radical de los verbos creer y confiar, tanto como responder a la pregunta de por qué estamos dispuestos a la creencia y la confianza en los dichos de otros.

Ahora bien, aun cuando el testimonio, la promesa y la correlativa confianza que ambos solicitan de quien los escucha y recibe se proponen claramente dentro de un contexto religioso, ello no significa que sean acciones exclusivas de tal ámbito; por el contrario, la acreditación del testimonio de fe y la confianza en la promesa mesiánica son las formas más extremas del acto de confiar, pero no las más radicales. Lo que se mostrará a lo largo del texto serán, precisamente, las raíces del acto de confiar, el origen de la confianza, que está más acá de la experiencia religiosa y que en realidad la funda en su posibilidad.

Mi exposición relaciona las consideraciones de Paul Ricoeur sobre la hermenéutica del testimonio en general[2] con la exposición de un texto de Jacques Derrida,[3] en el cual el autor analiza prolijamente la estructura de la promesa en la experiencia religiosa contemporánea, retrayéndola a sus bases antropológicas más originales. Aunque el análisis de Derrida está referido todo a la experiencia religiosa, lo que busco rescatar es la raíz antropológica del acto de confiar en promesas y testimonios. Hacia el final del artícu-

[2] Paul Ricoeur, "Hermenéutica del testimonio", en P. Ricoeur, *Fe y filosofía*, Buenos Aires, Editoriales Almagesto y Docencia, 1994, pp. 125-157.

[3] Jacques Derrida, "Las dos fuentes de la 'religión' en los límites de la mera razón", en J. Derrida y G. Vattimo, *La religión*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997, pp. 9-106.

lo intento una breve relación entre el acto de confiar, el conocimiento y la esperanza, con lo que espero mostrar en qué consiste la confianza y por qué es un acto básico del ser humano dada su condición finita.

En sus textos relativos al tema, los autores a los que he recurrido se esmeran en mostrar la lógica, tal vez la fenomenología y la hermenéutica del testimonio y de la promesa. Entre los aspectos de su análisis hay siempre una mención al acto de confiar en el dicho que alguien dirige a alguien; sin embargo, su atención se queda más centrada en la estructura abstracta de ambas acciones —testimonio y promesa— y sólo de manera colateral atienden al acto mismo de la confianza, esto es, al acto de dar crédito a quien se dirige a nosotros solicitando tal confianza e incluso nuestra certeza y convicción en relación con aquello que se nos narra o promete. El acto de confiar es, sin duda, desconcertante. ¿Por qué alguien se atreve a prometer o a dar su testimonio sobre algo que puede parecer inverosímil? Es una pregunta interesante; pero preguntar por qué alguien es capaz de dar crédito y quedar convencido por el testimonio o esperanzado en la promesa, es una cuestión más asombrosa.

Otra nota común a los autores que mencionaré es que su reflexión sobre estas dimensiones humanas está enmarcada en el ámbito de la experiencia religiosa, lo cual hace pensar que sea quizá el contexto propio del testimonio, la promesa y la confianza. En efecto, un término cercano al de confianza es el de fe. Al igual que el testimonio y la promesa, la fe es un acto que de manera casi inmediata remite al ámbito religioso como su campo común y propio; sin embargo, el testimonio, la promesa y la fe que ambos implican no son acciones que se restrinjan a la experiencia religiosa, sino que son previas a ella y son las que la hacen posible. En otras palabras, es correcto decir que la fe proviene de una confiabilidad más remota y que tanto el testimonio como la promesa se fundan en ella. A esta confiabilidad originaria es a la que dedico atención en el ensayo.

La estructura del testimonio

¿Qué es el testimonio, todo testimonio?[4] El testimonio es la acción de testimoniar, de contar lo visto u oído; testigo es el que cuenta lo que ha visto u oído, por tanto, puede ser un testigo ocular o auricular. Así, testimoniar no es el acto de ver u oír, sino el acto de contar; testimonio es lo que se cuenta, la narración del acontecimiento, por lo que su efecto es transportar las cosas vistas u oídas al plano de las cosas dichas.

El testimonio establece una relación dual entre el testigo que testimonia y el oyente que recibe el testimonio, quien no ha visto sino que escucha lo que otro dice haber visto. Así, "el testimonio en tanto relato se encuentra en una posición intermedia entre una comprobación realizada por un sujeto y un crédito asumido por otro sujeto acerca de la fe del testimonio del primero",[5] por lo que en el testimonio se transporta el acontecimiento del ver al oír.

El testimonio se estructura por la comprobación y el relato de una persona para otra, quienes intentan reconstituir el sentido de lo acontecido en un juicio sobre lo mismo acontecido, por lo que, entonces, podemos decir que el testimonio está al servicio de un juicio; sirve para juzgar, para hacerse un juicio sobre algo. El testimonio busca justificar o volver justa una afirmación, pues sólo por ser justa logra su sentido. Por tanto, el testimonio *sirve para* probar una opinión o una verdad y no es solamente un registro de hechos.

Aceptada la función del testimonio, puede apreciarse que la circunstancia en que se da y recibe es siempre judicial; es tal siempre

---

[4] Interesa resaltar con esta pregunta el sentido ordinario del testimonio y no su sentido profético o *kerigmático*. Debe decirse que, para Ricoeur, el análisis del testimonio, en general, es un preámbulo al problema filosófico central del mismo, que surge cuando el testimonio no se limita a ser un relato de lo visto por un testigo, sino que se aplica a obras, palabras y vidas transmisoras de una inspiración que trasciende la experiencia y la historia, y apunta hacia el absoluto. Para Ricoeur, el testimonio es un problema filosófico cuando es "testimonio de lo absoluto" que una conciencia finita es capaz de recibir y de afirmar de manera absoluta remontándose a sí misma. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 126. Para el propósito de este ensayo, no se abordará esta reflexión filosófica de Ricoeur sobre el testimonio del absoluto, ya que, como lo he anunciado, me interesa la estructura general del testimonio en cuanto es la posibilidad del testimonio absoluto y no a la inversa. De modo que a diferencia de Ricoeur, entiendo que el problema más filosófico del testimonio no es la afirmación del absoluto, sino la posibilidad de esa afirmación, la cual está en la estructura del testimonio en general.

[5] *Ibidem*, p. 129.

en el contexto de un *proceso*, además de que se refiere a la justicia de una afirmación y a su verdad, por lo que no cualquier narración de hechos es un testimonio, sino sólo aquella que se vincula con la institución de la justicia, con su contexto constituido por un escenario —el tribunal—, una función social —el abogado, el juez, el fiscal— y una acción —litigar, ser acusado o defensor en un proceso—. De modo que decir la verdad en ese contexto no se reduce a la correspondencia entre hechos y palabras, sino que tiene un peso específico en cuanto prueba en contra o en favor de alguien. En efecto, el testimonio es una forma de la prueba que pretende influir en la sentencia del juez; el testimonio sirve para convencer.[6] El testimonio, entonces, no es sólo *atestiguar que*, sino sobre todo *testimoniar por* o *en favor de*.

"El testimonio hace referencia a una instancia, es decir, a una acción en el marco de la justicia, comportando entonces demanda y defensa, y reclamando una decisión de justicia que resuelva un diferendo entre dos o más partes",[7] en donde el testigo "descarga" su testimonio ante un tribunal y generalmente mediando un *juramento* que califica a la declaración como testimonio, de tal forma que sólo se atestigua en una contienda entre partes que pelean una contra otra y hacen proceso.

El *juramento*, como medio del testimonio, es el acto en donde reside la fe en el testimonio, es decir, por el cual se deposita confianza en el testigo y se cree en su testimonio. De esto se hablará con mayor amplitud en el apartado dedicado al acto de fe.

En suma, testimonio es una prueba en pro o en contra de alguien o de algo, pero no se limita a la forma específicamente judicial; por el contrario, esta "forma judicial" se extiende a diversas situaciones humanas no penales. Las formas del "diferendo" y del proceso tienen lugar y operatividad en todas aquellas situaciones en que una decisión se alcanza sólo por medio de un debate, de una confrontación, y es claro que "la mayor parte de las cosas humanas son de este orden; no puede pretenderse en ellas lo necesario, sino

---

[6] Aquí se conjunta la forma propia del testimonio con su pretensión y objetivo: "el testimonio de las cosas vistas sólo alcanza el juicio a través de un relato, es decir, por la mediación de las cosas dichas [...]; el juez en el tribunal sólo decide sobre las cosas vistas a través de la audición de las cosas dichas". *Ibidem,* p. 150. El testimonio, como la promesa, según se verá adelante, tiene que ver con la verdad; encontramos desde ahora un vínculo con el saber que se ampliará en páginas posteriores.

[7] *Ibidem*, p 130.

sólo lo probable; y lo probable solamente se alcanza a través de una pugna de opiniones".[8]

Una muestra de la extensión del testimonio esencialmente jurídico a otros contextos de la vida es el "testimonio histórico". Un documento histórico es testimonio cuando sirve de prueba en favor o en contra de una tesis, es decir, cuando está en relación con un debate entre opiniones adversas. A la inversa, el caso del testimonio histórico muestra el rasgo histórico del concepto jurídico, pues el testimonio es el relato de un acontecimiento; es lo que se cuenta como una historia.

Otra característica propia del testimonio es la susceptibilidad de refutación. Si, por un lado, el testimonio tiene como objetivo obtener una resolución justa en favor o en contra de, esto es, un juicio que condene, absuelva, desempate dos pretensiones o adjudique derechos, por otro lado puede ser refutado, negado, cuestionado, invalidado. Esto se debe a que el testimonio es un discurso adscriptivo y no descriptivo.

Su condición de refutabilidad incluye al testimonio en el tratado de la argumentación, específicamente dentro de la retórica, cuyo medio es la persuasión. La retórica es réplica de la dialéctica, que Ricoeur define como "lógica de los razonamientos simplemente probables",[9] de modo que el testimonio y el juicio que intenta generar dentro de un proceso judicial aspira no a lo necesario, sino sólo a lo probable.

Por otro lado, la retórica no se confunde con la dialéctica, pues la persuasión no es sólo el arte de la prueba, sino que toma en cuenta la disposición del auditorio y el carácter del orador, además de que mezcla las pruebas morales con las pruebas lógicas, justo lo que hace el testigo al atestiguar: busca conmover pasiones y suscitar disposiciones en el juez. Así, se ve que el testimonio es una forma de la retórica.

El hecho de que el testimonio caiga dentro de la retórica y no de la dialéctica, le resta contundencia como prueba. Aristóteles vio claramente esta situación, por lo que colocó al testimonio en las llamadas "pruebas extratécnicas" o exteriores a los argumentos del orador, es decir, que no dependen de éste, sino que preexisten a su argumento; son los "textos de leyes, testigos, contratos, confesiones bajo tortura, juramentos".[10] Los testigos a los que se refiere

[8] *Idem.*

[9] *Ibidem*, p. 132.

[10] *Ret.* 1375 *a* 23-4. *Cit. pos.* P. Ricoeur, *ibidem*, p. 133.

aquí Aristóteles son los "testigos antiguos", dignos de credibilidad, no los presentes que pudieran estar predispuestos en su declaración y no ser fidedignos.

Con esta nota, Ricoeur llama la atención sobre el desplazamiento de la credibilidad del testimonio en sí al testigo, del cual ahora se pregunta por su calidad en cuanto testigo. Este desplazamiento muestra la dependencia que el testimonio tiene de la calidad del testigo y, justamente por esta exterioridad, el testimonio se constituye como un problema hermenéutico y se descubre otra de sus dimensiones. En efecto, el testigo no es solamente el enunciador del testimonio, sino su factor, de tal manera que el falso testimonio no es un mero relato erróneo, sino una mentira que surge del corazón del testigo, cuya intención es determinante para la calidad del testimonio, "de ahí la cuestión: ¿qué es un testigo verídico, un testigo fiel?"[11]

El testigo no es sólo un narrador exacto o, incluso, escrupuloso, pues no se limita a testimoniar *que*, sino que lo hace en favor, testimonia *de,* y en su acto está animado por una convicción que puede llevarlo a sufrir y a morir por lo que cree, con lo cual puede transformarse en un *mártir*. Esta dimensión sufriente del testimonio no deriva de una reflexión puramente jurídica, pues además de que el martirio no es argumento ni prueba de nada, genera siempre sospechas en cuanto a la objetividad del testimonio. Ricoeur dice que el mártir es un testigo hasta el fin, es un límite, pero su capacidad de arriesgar la vida debe brotar del testimonio mismo que es, entonces, un compromiso hasta la muerte con la verdad y no la mera narración de hechos; pero esta dimensión radical del testimonio revelada en el riesgo del martirio es para Ricoeur una nota esencial del testimonio: "incluso cuando el testimonio no adopta estos sombríos colores, recibe de los confines de la muerte lo que podríamos llamar su interioridad"[12] y entonces ya no es un simple relato verídico o la relación de un testigo ocular acerca de un hecho al que ha asistido, sino la acción u obra que atestigua la convicción o *fe* interna de una persona por una causa. Así, es testimonio tanto la narración de eventos como la atestiguación existencial por la acción y la propia muerte.

En todo caso, con o sin drama, hay un punto común que unifica el testimonio oral y la atestiguación existencial: se trata del compro-

---

[11] *Ibidem,* p. 134.

[12] *Ibidem,* p. 135.

miso del testigo con su testimonio, lo cual marca la diferencia entre el falso testigo y el testigo fiel, y que solamente puede surgir porque existe la convicción de "haber visto", justo lo que hace al testigo. Un mártir lo es porque ha sido testigo, pero no a la inversa; se es testigo, porque se ha visto, y de la autoconfianza generada por haber visto —manifiesta en el mismo acto de testificar y atestiguar— provendrá la confianza del que escucha al que ha visto, al testigo. De esta estructura del testimonio se desprende que su fuerza no viene del testigo en sí, sino de aquello en favor de quien atestigua y que no le pertenece, sino que lo excede, es decir que el testimonio procede de otro y de lo Otro, aunque el compromiso del testigo con ese otro es solamente suyo y no del otro.

Ricoeur termina su artículo sobre la hermenéutica del testimonio justo donde empieza el problema que ahora nos incumbe: cómo asegurar que la afirmación —el testimonio— no es arbitraria, cómo salvaguardar la confianza ante la mera probabilidad de verdad que define al testimonio. La respuesta de Ricoeur es que tal preocupación sólo aparece cuando se compara el saber testimonial con un ideal de cientificidad que opera solamente en el conocimiento por objetos y que no es el caso del testimonio. Además, dice Ricoeur que el testimonio no es una prueba debilitada como en Aristóteles, sino la muestra de la finitud de la conciencia por la que nos está negado el saber absoluto.

La respuesta de Ricoeur sobre las razones de la confianza en el testimonio es, como puede apreciarse, de carácter negativo en contraste con el conocimiento objetivo y la finitud de la conciencia humana; sin embargo, no es sólo por la imposibilidad de obtener un conocimiento objetivo y cierto que los seres humanos somos confiados y confiables, sino que el mismo acto de dar crédito a un testimonio debe revelar algo constitutivo de la condición humana al punto que podemos reconocer —como lo hace el propio Ricoeur— que el testimonio es una acción cotidiana y general en la vida de los seres humanos. ¿Qué de la estructura o forma humana nos muestra el testimonio? Recurramos ahora a algunas palabras de Derrida al respecto. La formalidad del testimonio puede expresarse como sigue:

> Aunque mienta o perjure (y siempre y sobre todo cuando lo hago), prometo la verdad y ruego al otro que crea en el otro que soy, allí donde soy el único que puede dar testimonio de ello y allí donde el orden de la prueba o de la intuición no serán nun-

ca reductibles u homogéneos a esa fiduciariedad elemental a esa "buena fe" prometida o requerida.[13]

Derrida hace concurrir en la acción de testimoniar algunos factores que orientan hacia la comprensión del acto de confianza. La experiencia del testimonio es posible gracias a la confluencia de una estructura *fiduciaria* adjudicada al testigo y de aquello que se revela como algo ausente, pero que garantiza a la creencia del testigo, que justifica su fe y por lo cual es capaz de testificar. En el testimonio, la verdad es prometida más allá de toda prueba, de toda percepción, de toda *mostración*.

El testimonio, por tanto, revela como su base lo que Derrida llama "atestación pura", la "cara positiva", por decirlo así, de la finitud de la conciencia señalada por Ricoeur y por la que el saber pleno y el ver directamente nos está negado. A su vez, la "atestación pura" remite a la "*fiduciariedad* original" como a su fuente; por ella, el testigo es capaz de atestiguar y el oyente de dar crédito al testimonio y al testigo. Por cierto, mientras para Ricoeur la fuerza del testimonio viene del propio testimonio como instancia externa al testigo, de algo que no le pertenece y en favor de lo cual atestigua de —de lo Otro— y que motiva su certeza y confianza, para Derrida tal fuerza proviene, más radicalmente, no del testimonio mismo ni del testigo como tal o de su convicción patente, sino de la "*fiduciariedad* original" que trascendentalmente precede al testimonio, al testigo y al oyente, y que se revela en el primero como una ausencia, pero como una ausencia absoluta. También se trata de algo externo —como para Ricoeur—, de algo "otro", pero aún más radical como "Otro de lo Otro", lo Otro que precede a todo testimonio y testigo; eso que no se presenta, pero que se revela, es salvo, sagrado, santo. Se trata aquí de la "atestación pura" —un cuasi trascendental— que está implicada en todo vínculo social por cotidiano que sea y por lo cual es constitutivo esencial de la filosofía, la ciencia, la religión y todo lo demás.

El otro elemento implicado en el testimonio es la *promesa*. Constituyente del testimonio —como cuasi trascendental, performativo axiomático— precede tanto a las declaraciones sinceras como a las mentiras y los perjurios. El testimonio, dice Derrida, solicita creer como en un milagro por más que solamente se refiera a lo cotidiano, común y verosímil, igual que si se testimoniara, en efecto, de un

[13] J. Derrida, *op. cit.*, p. 102.

milagro. La fe solicitada por un testimonio siempre es la misma, pues el concepto de testimonio incluye la tendencia a creer en él como en algo maravilloso. La *promesa* que pronuncia el testimonio es la siguiente:

> Juro que te digo la verdad, no necesariamente la "verdad objetiva", sino la verdad de lo que creo que es la verdad, te digo esa verdad, créeme, cree en lo que creo, allí donde nunca podrás ver ni saber en el lugar irremplazable y no obstante universalizable, ejemplar, desde el que te hablo; mi testimonio tal vez sea falso, pero yo soy sincero y voy de buena fe, no es un falso testimonio.[14]

La *promesa* que estructura al testimonio es la promesa de decir la verdad: "juro que te digo la verdad". "Prometer la verdad" ha puesto en escena palabras como "creer" y "fe", claves para comprender la estructura de la promesa y la dimensión de confianza que implica proferirla y aceptarla. Creo conveniente detenerme en la consideración lingüística de estos términos antes de pasar a ampliar el sentido de la promesa y su relación con la confianza.

Interludio: sobre el uso de las palabras "fe" y "creencia"

Como lo adelanté en la primera nota, alguna vez recibí la observación de que fe y creencia no son términos equivalentes, pues la primera se define por la convicción y la certeza en la verdad de algunos juicios —bien sean éstos relativos a contenidos de índole religiosa, bien a otro tipo de afirmaciones—, mientras que la segunda expresa un cierto titubeo en el juicio y, por tanto, una duda contraria a la afirmación convencida del acto de fe. En efecto, la noción de "creencia" y la del verbo correlativo "creer" tienen una cierta ambigüedad en el significado. Del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*[15] recupero algunas acepciones que muestran esa ambigüedad:

---

[14] *Idem.*

[15] Consultado en el sitio *http://buscon.rae.es/diccionario/drae.htm*. Las cursivas son mías.

Creencia (De *creer*)

a) f. Firme asentimiento y conformidad con algo.
b) f. Completo crédito que se presta a un hecho o noticia como seguros o ciertos.

Creer (Del lat. *credere*)

a) tr. Tener por cierto algo que el entendimiento no alcanza o que no está comprobado o demostrado.
b) tr. Tener algo por verosímil o probable.
c) tr. Dar asenso, apoyo o *confianza* a alguien.
d) tr. Pensar, juzgar, *sospechar* algo o estar persuadido de ello.
e) frs. Dar crédito o asenso a las cosas, *sin suficiente fundamento*.

Como puede apreciarse, mientras el significado de "creencia" se refiere al "firme asentimiento" y "completo crédito" en relación con un hecho o una noticia, el sentido del verbo "creer" oscila entre "tener por cierto", "dar confianza", "sospechar" y dar crédito "sin suficiente fundamento", de tal forma que los usos del verbo contrastan con los del sustantivo y, efectivamente, hay una ambigüedad en sus significados que pueden cargarlo hacia la convicción del firme asentimiento o bien hacia la duda o la sospecha y la carencia de un fundamento suficiente.

Por su lado, el sentido de la fe es el siguiente:

Fe (Del lat. *fides*)

a) f. *Confianza*, buen concepto que se tiene de alguien o de algo.
b) f. *Creencia* que se da a algo por la autoridad de quien lo dice o por la fama pública.
c) f. *Seguridad*, aseveración de que algo es cierto.

La fe, entonces, supone sobre todo seguridad, convicción y confianza en lo que alguien nos dice y se relaciona con la creencia en este mismo sentido. Otro sentido de la fe está referido a la persona que nos transmite alguna noticia o relación de hechos, es decir, al testigo (fe: f. Palabra que se da o *promesa* que se hace a alguien con cierta solemnidad o publicidad), quien puede obrar de buena o mala fe. En estas expresiones se resalta la intención del testigo en su decir:

Buena fe: f. Rectitud, honradez

Mala fe:

a) f. Doblez, alevosía.
b) f. *Der*. Malicia o temeridad con que se hace algo o se posee o detenta algún bien.

De acuerdo con estos usos de los sustantivos "creencia" y "fe", y del verbo "creer", en relación con la estructura del testimonio arriba analizado, la cual revela tanto la finitud de la conciencia y su límite respecto del conocimiento absoluto, como la "*fiduciariedad* original" que hace posible una "atestación pura", puede afirmarse que la ambigüedad del verbo "creer" no es paradójica, sino dialéctica, pues da cuenta al mismo tiempo del límite de la conciencia —de donde provendrá la duda— y de la "fiduciariedad" que explica el asentimiento y el crédito delante de lo que nunca se tendrá el suficiente fundamento, pero que mueve a la convicción. Aquí es donde propiamente la reflexión se abre a la semántica del "acto de fe".

Como una primera conclusión, encontramos que la *promesa* de decir la verdad, esto es, el *juramento*, constituye el núcleo que estructura al testimonio en cuanto se establece como el vínculo entre el testigo y el oyente. De parte del testigo, como ya se mostró, su propio acto de testificar y atestiguar asegura la promesa de decir la verdad; por parte del escucha, se genera su atención al testimonio y su creencia o confianza en él, gracias a la aceptación de tal *promesa*; es por ella que el receptor estará dispuesto a creer, a dar crédito, a confiar en lo que el testigo le transmite. De modo que encontramos la fuerza del testimonio —eso *externo* que lo constituye como tal— en la *promesa* implicada en él. Veamos ahora la estructura de ésta.

La estructura de la promesa

La reflexión de Derrida se da en torno a la promesa y la esperanza que produce y está referida, como en Ricoeur, a la experiencia religiosa occidental, sólo que aquí el primero procede a la inversa del segundo. Mientras Ricoeur parte de la noción general de testimonio para arribar a lo que considera el problema propiamente filosófico en el testimonio de lo absoluto religioso u objeto de la fe, Derrida analiza primero la dimensión propiamente religiosa de la

promesa, para luego retraerla a la esfera antropológica del prometer y del esperar, en la cual encuentra las bases de posibilidad de la promesa mesiánica y la esperanza escatológica, asignándolas a una confiabilidad originaria a la manera de un trascendental que puede dar razón de la experiencia religiosa y no a la inversa. Un atractivo especial del texto de Derrida es precisamente que la base antropológica es propuesta como la condición trascendental de la promesa y la esperanza en general, y religiosa en particular, de donde deriva su atención hacia el acto de confiar —acto de fe— como anterior a los de prometer y esperar, lo cual sólo enuncia el texto de Ricoeur y que —me parece— es, en efecto, la base que permite no sólo comprender, sino aun efectuar tanto el testimonio como la promesa y la esperanza, sea en sentido general y laico como en el religioso existencial del acto o testimonio de fe. Lo que Derrida establecerá como condiciones cuasitrascendentales de *lo religioso*, aparecerá como constitutivo no sólo de lo religioso, sino de la condición humana en general.

Derrida establece la *revelación* y la *creencia* como "las dos fuentes" de la religión. Estas dos dimensiones adquieren consistencia en el lenguaje y la simbología particular de cada nación, lo que las vuelve históricas. La revelación se vincula con la creencia por mediación de la *Promesa*. Las religiones monoteístas se inauguran precisamente por una *promesa*, cuya figura paradigmática es la Tierra prometida. Tal promesa genera una *Creencia* que echa a andar una historia, generalmente la historia de la consecución de la Tierra prometida o de la *promesa*, por la cual la creencia es propiamente una *fe* y un acontecimiento.

La otra correlación de la *Promesa* es la esperanza. La *Promesa* es promesa de su cumplimiento, el cual es adelantado por el Mesías que abre el horizonte mesiánico o escatológico que es al mismo tiempo inauguración y límite de la historicidad. Por otro lado, dentro de la historicidad abierta y limitada por el horizonte escatológico, debe reconocerse la "falla de la Promesa" por obra del mal que en todas sus figuras desacredita permanentemente el "acto de fe" escatológico; la "falla de la Promesa" excluye y al mismo tiempo explica el principio de la fe. ¿Cómo es posible que se mantenga la fe en la Promesa, la esperanza en su cumplimiento, cuando es constantemente desmentida por la propia historia, cuando la fe es permanentemente contrariada? La hipótesis de Derrida es que la *revelabilidad* (*Offenbarkeit*) es más originaria que la revelación (*Offenbarung*), independientemente de cualquier concreción religio-

sa. De esta forma, las dos fuentes de la religión —la revelabilidad y la creencia— son también las dos fuentes de la confianza. Por un lado, la presencia y, por otro, el testigo; por un lado, la revelación y, por otro, la creencia —el creer que se cree—; por un lado, lo Santo, Salvo, Sano y, por otro, la fe-fiabilidad, el crédito en el otro.[16]

Esta estructura, por lo demás, está presente no sólo en la religión, sino en toda la praxis humana. En efecto, no hay responsabilidad sin fe jurada, sin compromiso, sin juramento. "Yo prometo la verdad" es la condición de todo juramento o perjurio. Pero el "yo te creo" es, a su vez, la condición para prometer aun mintiendo, pues nadie puede prometer sin creer que el otro, ante quien promete, ya antes ha creído. Así, los actos de prometer y de aceptar la promesa como válida proponen por sí mismos una garantía que antecede y trasciende al emisor y al receptor de la promesa. Tal garantía es, necesariamente, un absoluto. Dios es "engendrado" en el acto mismo de prometer, aun si Dios no es nombrado; incluso en el compromiso más "laico", el juramento produce a Dios como testigo; lo pone como "ya estando ahí", pero al mismo tiempo "improductible", "innombrable". La promesa y el juramento son "una máquina trascendental del apóstrofe (*deus ex machina*)", pues el testigo último de todo juramento es un absoluto (Dios) presente-ausente.[17]

En el campo de lo sagrado,

> no hay ninguna *religio* (lo secreto, lo místico, lo oculto) sin *sacramentum*, sin alianza ni promesa de testimoniar en verdad de la verdad, es decir, de decirla, la verdad: es decir, para empezar, no hay religión sin promesa de mantener la promesa de decir la verdad prometiendo decirla, de mantener la promesa de decir la verdad —¡de haberla dicho ya!— en el acto mismo de la promesa.[18]

Así, la verdad se promete porque ya se ha dicho; el acontecimiento que se anuncia ya se ha producido; pero ésta es la estructura no sólo de la religión, que es donde ella empieza, sino de toda la red de la cultura y de todos los actos humanos hechos y por hacer, en todas las esferas de la experiencia.

---

[16] *Vid.* J. Derrida, *op. cit.*, p. 38.

[17] *Vid. ibidem*, p. 44.

[18] *Ibidem*, p. 48. El paréntesis es mío. [N. de la E. Los posibles errores sintácticos corresponden a la traducción al español.]

Como el testimonio, la promesa se expresa en un vocabulario jurídico más que religioso; es, además, una palabra que enuncia un futuro en presente, pero respecto a un acontecimiento pasado. Prometer es decir: "te prometo que ha llegado".[19] El acto de prometer es el lugar de la confianza; la confianza misma, el acto de fe, es el pronunciamiento de la promesa y su aceptación, la "fianza" en general en la *con*-fianza; ésta es la instancia de la fe.

El origen del acto de fe

He dicho que el constitutivo del testimonio es la promesa; ahora agrego que el motivo interno de ésta es el llamado "acto de fe" que nos coloca en el centro de lo que Derrida nombra "revelabilidad", la cual precede a todo acto efectivo de testimoniar, prometer, creer y confiar, esperar.

A decir de Derrida, ya los términos *religio* y *relegere* refieren a un "vínculo" arcaico que daría cuenta de la posibilidad de la fe:

> El alto del escrúpulo (*religio*), la continencia del pudor, también una cierta *Verhaltenheit* de la que habla Heidegger en los *Beiträge zur Philosophie*, el respeto, la responsabilidad de la repetición en el compromiso de la decisión o de la afirmación (*relegere*) que se vincula a sí misma para vincularse al otro. Incluso si se lo puede llamar vínculo social, vínculo con el otro en general, dicho "vínculo" fiduciario precedería a cualquier comunidad determinada, a cualquier religión positiva, a cualquier horizonte onto-antropo-teológico. Uniría singularidades puras antes de cualquier determinación social o política, antes de cualquier intersubjetividad, antes incluso de la oposición entre lo sagrado (o lo santo) y lo profano.[20]

La idea de Derrida es que tal "vínculo" es una estructura abstracta de la existencia, un trascendental o un existenciario, por el cual es posible detectar dentro de la historia un "acontecimiento mesiánico", pues "la venida del otro (mesías) no puede surgir como un acontecimiento singular más que allí donde ninguna anticipación ve venir, allí donde el otro y la muerte —y el mal radical— pue-

[19] Derrida comenta a Benveniste en su *Le vocábulaire des institutions indo-européennes* [trad. castellana de M. Armiño, Madrid, 1983], Paris, Ed. de Minuit, 1969. *Vid. ibidem*, pp. 50-51.

[20] *Ibidem*, p. 28.

den sorprender en todo momento".[21] Se trata, dice, de una "estructura general de la existencia" en cuanto esa "dimensión mesiánica no depende de ningún mesianismo, no sigue ninguna revelación determinada, no pertenece propiamente a ninguna religión abrahámica".[22] La mesianidad abstracta pertenece a la experiencia de la fe, al creer en un crédito irreductible al saber; su origen está en una fiabilidad que "funda" toda relación con el otro en el testimonio[23] sin asegurar nada.

Al hilo de estas afirmaciones, puede decirse que, en relación con el testimonio, no es el "haber visto" ni el compromiso del testigo con la verdad de su decir lo que funda la validez, sino una fe originaria fundante y operante en la base misma de la condición humana. En efecto, todo acto de lenguaje o apóstrofe al otro está habitado y es movido por un acto de fe o llamada de fe originaria. Así,

> no hay discurso ni apóstrofe al otro sin la posibilidad de una promesa elemental. El perjurio y la promesa no cumplida reclaman la misma posibilidad. No hay promesa, pues, sin la promesa de una confirmación de sí. Ese sí habrá implicado e implicará siempre la fiabilidad o la fidelidad de una fe.[24]

Aún más: esa fe fundante es anterior a toda oposición. El acto de fe —de confianza— abre el espacio para las oposiciones futuras, por ejemplo, la oposición fe-razón o ciencia-religión. La "fe fundante" esperanzada en una mesianidad que ella misma propone es una acto "performativo" que no pertenece al conjunto que funda, ni es racionalidad, ni es ingenuidad; se remite a una decisión alógena, a la "decisión del otro" que siempre es indecible.[25]

Un aspecto interesante que observa Derrida es que la fe, la confianza, no se orienta necesariamente hacia Dios; es más, ya casi no

[21] *Ibidem,* p. 29.

[22] *Ibidem,* p. 30.

[23] De la relación entre fe y saber, hablaré más adelante.

[24] J. Derrida, *op. cit.,* p. 75.

[25] *Ibidem,* p. 31. Para Ricoeur, la fe es también algo más original que toda acción o conocimiento. La fe, dice, no es un acto que se pueda reducir al lenguaje o a una actitud psicológica; puede designarse como una "inquietud última" subyacente a todas nuestras decisiones; es una especie de impulso original y primigenio; constituye una "confianza incondicionada". *Vid.* P. Ricoeur, "La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso", en P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 70-71.

se orienta hacia la fe en Dios.[26] Pero en todo caso, la promesa implica una responsabilidad y una respuesta —"yo te anuncio; yo te creo"— que, al tiempo que supone la libertad, se impone a la misma libertad, porque la promesa incluye la expresión de una ley proveniente de otro; el otro es la ley, y la aceptación de la promesa es un rendirse ante el otro; a todo otro y al radicalmente otro.

Con lo dicho, me parece que es posible avanzar hacia la comprensión de una semántica más profunda de creer y confiar. ¿En función de qué se cree y qué significa creer? Se cree en función de una garantía sacrosanta que está ya implicada en toda promesa, pues la *fe* o confianza es más originaria que la creencia. Incluso la razón crítica supone esa fiabilidad fundamental; ésta funda el "vínculo social" y constituye la estructura general del pensamiento, el saber, el derecho, la salud, la cultura, la vida cotidiana, además de la propia religión.

La creencia antropológica no es aquella que la autoridad, laica o religiosa, impone dogmáticamente, sino la creencia solicitada y requerida; creencia fiel a lo que viene de "otro radicalmente otro". Es la creencia que suple al imposible testimonio de una presencia originaria que garantizaría la verdad de una hipotética palabra ofrecida con verdad. La creencia es la creencia en la promesa de verdad, aun en el perjurio; es la creencia que se constituye en condición de la relación o del apóstrofe al prójimo en general.[27]

La fe y la creencia están relacionadas con otras acciones o actitudes humanas, en particular con el saber, que ya se ha mencionado, y con la esperanza. Veamos brevemente estas relaciones.

Fe (confianza) y saber

Como se ha visto, la fe exigida por el testimonio y su promesa lleva más allá de cualquier prueba o evidencia, de cualquier saber. La "buena fe" requerida o prometida es una repetición en todo y cualquier apóstrofe al otro que condiciona todo "vínculo social", todo cuestionamiento, todo saber y toda cultura. Por tanto, la fe no es un saber. La espera mesiánica deriva de un invencible deseo de justicia y ella no está asegurada por nada, por ningún saber, ninguna conciencia, ninguna previsibilidad, ningún programa previo. La

[26] J. Derrida, *op. cit.*,p. 52.

[27] *Ibidem*, p. 101.

fe acompaña y precede a toda distinción entre fe y saber; la propia razón crítica se funda en la confianza, en la fiabilidad. Dice Derrida:

> Sin la experiencia performativa de este acto de fe elemental, no habría ni "vínculo social", ni apóstrofe al otro, ni performatividad alguna en general: ni convención ni institución, ni Constitución, ni Estado soberano, ni ley, ni sobre todo aquí, esa performatividad estructural de la realización productiva que vincula de entrada el saber de la comunidad científica con el hacer, y la ciencia con la técnica.[28]

La racionalidad, por tanto, está sostenida en el acto elemental fiduciario; en el crédito y la fiabilidad, que por sí requiere la presencia de un testigo —el que atestigua y da testimonio— como elemento necesario en medio de todo cálculo o crítica, es decir, que la racionalidad tiene la misma forma del acto de fe. Ello significa que la racionalidad, como el resto del entramado cultural, se funda en la "fe original" y su estructura es fiduciaria; o lo que es lo mismo, que la fe no es un saber sino que el saber es fe, lo que a su vez significa que, en todo caso, el saber está relacionado con esta fe en la forma de fundado-fundante, por lo que, al contrario de lo que dice Derrida, me parece que la fe es la forma original del saber y del conocimiento.

En griego, fe (*pistis*) significaba, entre otras cosas, un saber incierto (*doxa*), donde "incierto" también podría tener el sentido de "probable" o "plausible" para una comunidad particular.[29] Por otro lado, *pistis* también significa confianza y certeza del tipo que hay entre amigos verdaderos y fieles, por lo cual ofrece estabilidad y pretende o tiende a la infalibilidad. Así, el concepto de *pistis* enuncia dos aspectos importantes: *a)* la estabilidad de un saber no absoluto, pero tampoco erróneo y *b)* la confianza que se deposita en otro. Aparecen de nuevo los aspectos negativo y positivo de la creencia de fe: la limitación de la conciencia finita y la fiabilidad original por la que se confía en el otro.

En relación con la incertidumbre, la fe indica una creencia en el sentido de *doxa* que implica un plural, una comunidad, en la cual algunas cosas son tenidas por ciertas por algunos miembros de ella; pero sólo algunas cosas y sólo por algunos individuos, no por to-

[28] *Ibidem,* p. 71.

[29] Sobre estas ideas en torno a la relación fe-saber, *vid.* H-G Gadamer, "Ermeneutica, fede y veritá", en Davide Rondoni y Antonio Santori [coords.], *La sfidia della ragione*, Rimini, Guaraldi Contaminazione, 1996, pp. 37-48.

dos. Esta creencia (*doxa*) tiene que ver con una verdad fragmentada que está en el nivel de la opinión y de lo posible, por lo que muchas veces es objeto de una extrema defensa por parte de los individuos, la cual es, precisamente, el testimonio.

Como se ha dicho desde el principio de este ensayo, la confianza es una actitud que se relaciona directamente con la verdad, es decir con el saber. Tanto en el testimonio como en la promesa, se confía en decir y recibir la verdad; pero, como también se ha dicho, esa verdad no está disponible para ninguno de los interlocutores implicados en ambos actos. Para Ricoeur, la verdad prometida o atestiguada cae en el ámbito de lo probable, lo rebatible y, por tanto, es una forma limitada de la prueba, que no obstante nos ofrece un saber. Este saber parece defectuoso y definido por la finitud de la conciencia y su imposibilidad de certeza, pero, según se ha establecido, aun los más racionales y bien fundados conocimientos y saberes están definidos por una estructura fiduciaria original, de modo que el "conocimiento por objetos" con el que según Ricoeur se aprecia al testimonio como una "prueba" limitada o disminuida, también es confiado y no totalmente cierto. Si, como sugiere Derrida, el conocimiento tiene una base fiduciaria, quiere decir que éste no se origina primordialmente en la relación sujeto-objeto, sino en la relación intersubjetiva en donde opera de modo primario el vínculo fiduciario, como lo muestran el testimonio y la promesa, pero en definitiva es un conocimiento y un saber.

Me parece oportuno comentar que la noción de saber es más amplia que la de conocimiento; si por éste entendemos la relación sujeto-objeto, diremos que no todo saber es cognoscitivo. Por el contrario, todo conocimiento es una forma del saber en cuya amplitud caben otras formas de relación sapiencial. Desde esta consideración, me atrevo a decir que el conocimiento —racional, objetivo— se funda en un saber más amplio y original, y que éste es el que tiene y mantiene la forma fiduciaria, la cual no es ajena de ningún modo al *logos* humano que nos vincula en el saber y el conocer. Aquí me remito a una idea de Gadamer sobre esta forma primigenia del *logos*.[30]

Gadamer llama "palabra justa" a una forma del *logos* que no es sentencia o afirmación verdadera, sino una palabra que da consistencia a la relación entre los humanos y posibilita la comunicación

[30] *Ibidem*, pp. 44-47.

de uno con el otro. Para esa "palabra justa" no existe una regla; no existe más que un juicio, una capacidad para aproximarse. La "palabra justa" no es teórica; su sentido es social, político, humano, y está fundado en la solidaridad social, sobre una comunidad que a su vez se forja por la "palabra justa". Esta palabra tiene su medida en sí misma y su conformidad es consigo misma. En la circularidad de la "palabra justa" se funda la posibilidad de todo conocimiento y de todo saber, de tal forma que si bien la fe o confianza original no es en sí un conocimiento, sí es un saber, el saber de todo saber, por el cual estamos siempre en la espera de la verdad que se promete y testimonia, sea en la religión, en las relaciones interpersonales o en la ciencias positivas.

Por último, deseo referirme a la esperanza que se genera en el ánimo de los humanos cuando aceptamos confiados un testimonio o una promesa.

Confiar y esperar

El efecto de la confianza original es la esperanza. La promesa del testimonio —"yo te prometo"— no deja lugar al desencanto. El desencanto es una reacción pasajera y constituyente interno de lo maravilloso testimonial. La fe de la atestación está presente en toda realización y no-realización de la promesa, en su cumplimiento y en el desencanto y aun en el fraude manifiesto, pues la posibilidad de la ruptura con el otro o de la falsedad son componentes integrales de la fe y del testimonio.

La esperanza que genera el acto de fe está siempre garantizada, porque siempre se promete en nombre de algo más allá del garante puesto en la promesa jurada: "te juro por mi vida" significa jurar por lo que está más allá de la vida y la hace valiosa. La vida es sagrada y santa merced a aquello que en ella vale más que ella,[31] pues la promesa se ofrece en nombre de lo sacro, lo santo, lo absoluto. La confianza en la promesa no se concede al que la ofrece, sino al nombre por garantía del cual se ofrece y la salvaguarda. De este modo, el garante de la promesa y la confianza en él reflejan y presuponen siempre a un "radicalmente otro", el cual genera un valor, un axioma, un precio, algo que puede y debe ser *e*-valuado en función de lo intacto y por lo cual tiene lugar un acto de fe, pues

[31] J. Derrida, *op. cit.*, p. 82.

todo valor lo genera, incluso cuando hay perjurio o mentira. Así, el acto de fe incluye necesariamente el sentido de la esperanza.

Entonces, hay un fundamento místico *de* (la ley, la institución, la autoridad, la racionalidad, la lógica), que conjunta y acerca la fe, lo fiduciario, lo fiable, lo secreto (místico), con el saber, lo racional, la ciencia; pero ese origen místico "funda desfondándose", lo que genera una especie de necesidad de *re*-comenzar cada vez, recomenzar que es propiamente el acto de la esperanza —acto patente en las religiones y sus tradiciones—, porque la fe, lo fiduciario, por definición no tiene garantía; no hay seguridad de un horizonte, sea en la religión o en cualquier otro ámbito de la vida. El "acto de fe" es un "desierto en el desierto", dice Derrida; es el no-fondo abierto por una especie de *llamada* que el *ens finitum* recibe del absoluto, permanente en toda la praxis vital. En ese no-fondo se funda la promesa, el porvenir, la espera y la esperanza de la muerte y del Mesías, porque si se trata de un "desierto en el desierto" como de una "negación de la negación", el acto de confiar es la confirmación de lo maravilloso/absoluto que opera en lo mortal/finito. Dimensión mística (lo Otro), sí, pero que se juega en el plano antropológico, desde el cual surge y en el que se pone en juego, pero sin —al mismo tiempo— reducirse a tal plano; como si estuviera en nosotros sin ser de nosotros.

CONFIANZA, IGUALDAD Y SOBERANÍA: CONDICIONES DE UN PROYECTO (KANTIANO) PARA LA PAZ

Teresa Santiago Oropeza*

La idea kantiana de una paz definitiva es un proyecto (fin) moral de la especie, no de los individuos particulares. Se trata, por ende, de un proyecto colectivo para el cual es necesario establecer condiciones que han de ser satisfechas. De tales condiciones, plasmadas en el opúsculo Hacia la paz perpetua, *son esenciales las contenidas en los artículos preliminares, donde se establecen condiciones básicas de la paz. Éstas giran en torno a las nociones de confianza o buena fe, soberanía e igualdad entre los Estados. Es de resaltarse que para Kant, la noción de confianza está ligada con la idea de conferir responsabilidad al otro. Se trata de una perspectiva nouménica y no meramente fenoménica, a saber, cada Estado debe responder por sus actos respecto del fin colectivo o común que es la construcción de una comunidad pacífica. La soberanía e igualdad garantizan, a su vez, el espacio indispensable para que los Estados actúen en libertad (libre arbitrio) de tomar las decisiones pertinentes que habrán de llevar al fin deseado.*

> "Se nos figura que el tapiz humano se entreteje
> con hilos de locura, de vanidad infantil y,
> a menudo de maldad [...] y, a final de cuentas
> no sabemos qué concepto formarnos
> de nuestra especie, que tan alta idea tiene
> de sí misma."
>
> Kant

Sin duda, una de las ideas más representativas del pensamiento kantiano en lo tocante a su concepción de la historia es que ésta debe progresar en el sentido de alcanzar metas morales para la especie, una de las cuales sería la paz perpetua, es

* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

decir, el fin de la guerra como recurso "mecánico" para dirimir los conflictos entre los Estados. Para probar esta tesis, Kant dedica varios argumentos esparcidos en algunas de sus principales obras sobre filosofía práctica.[1] En ellos, se refiere a cuáles son, según él, los principales problemas y obstáculos que habrán de superarse antes de que los hombres alcancen el fin moral que tienen destinado. La raíz común de estos obstáculos es, como cabría esperar, la condición humana y su propensión a actuar en contra del imperativo categórico. Este *mal radical*, sin embargo, tiene un componente social insoslayable porque justamente, en compañía de los otros afloran nuestros instintos más egoístas. En el presente escrito me propongo analizar el papel que la confianza —y su negación, la desconfianza—, junto con otras nociones, juegan en la construcción —o el impedimento— del ideal de la paz perpetua. Para ello, será necesario hacer un breve recorrido por algunas de las tesis kantianas sobre la historia y el papel que en ella cumplen el conflicto y la guerra.

De manera sobresaliente, en la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, el célebre prusiano se enfoca a desarrollar una *idea* —formulada a través de nueve principios o proposiciones— conforme a la cual podamos construir un relato que dé sentido a las acciones humanas[2] que, en tanto manifestaciones meramente "fenoménicas", dan la impresión de ocurrir sin ningún plan ni propósito. En efecto, al igual que los fenómenos de la naturaleza, las acciones individuales requieren de la distancia que pone el científico para captar las regularidades y conexiones con otros hechos y acciones, de manera que lo que, en principio, parece dirigido a satisfacer toda clase de metas particulares, inmediatas e, incluso, contradictorias, desde una óptica *universal*, en lugar de fútil y arbi-

[1] Entre los más relevantes: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1786), *Teoría y práctica* (1793), *Hacia la paz perpetua* (1795) y *La Metafísica de las costumbres* (1797).

[2] "Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas* de ésta, las acciones se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la naturaleza. La historia, que se encarga de la narración de estos fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana en *bloque,* un curso regular de la misma". Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita,* Madrid, Tecnós, 1994.

trario, podríamos concebirlo encaminado a lograr fines comunes de la especie.

Kant propone construir una "narración" que nos permita formar la "esperanza" de que las acciones desplegadas por los hombres sí van dirigidas a cumplir algún propósito para la especie. Se trata, por ende, de una hipótesis de trabajo[3] indispensable para el filósofo. Acorde con esta hipótesis o conjetura, las "mejores" disposiciones naturales en el hombre se desarrollan en tanto especie, y no como individuos.[4] Siguiendo el mismo argumento kantiano, podemos concluir entonces que las mejores disposiciones son las que llevan a los hombres a conseguir metas colectivas. La primera de éstas es un contrato fundacional que dé lugar al orden civil; la segunda, una confederación de pueblos (*foedus amphyctyonum*) que se propongan instaurar un estado de "paz y seguridad". Según Kant, "este problema es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana".[5]

En apoyo a la tesis anterior, Kant desarrolla un argumento que nos confirma su pesimista concepción de la naturaleza humana: el hombre es un animal que requiere de un señor que ponga un freno a su libertad salvaje. Pero este señor a su vez necesita de otro señor que lo controle, de manera que por ese camino jamás se conseguiría frenar el abuso de los unos sobre los otros. Quien gobierne a los individuos debe ser justo por sí mismo... "sin dejar de ser hombre, por eso esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible: a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto."[6] Además de su tendencia al abuso, los hombres son indolentes y entran en conflicto por razones meramente egoístas. Quisieran todo para ellos pero se dan cuenta de que también requieren de los demás. Esta "insociable sociabilidad"[7] es, no obstante,

[3] Es importante aclarar el carácter meramente heurístico que tiene la hipótesis, con el fin de librar a Kant de un compromiso "ontológico" que, ciertamente, no posee su tesis sobre la intención de la naturaleza. Sobre el papel que tiene el principio teleológico respecto de la facultad de juzgar, *vid.* la *Primera introducción a la crítica de la facultad de juzgar*.

[4] "En el hombre, como única criatura racional sobre la tierra, aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo", I. Kant, *Ideas para...*, p. 6.

[5] *Ibidem*, p.12.

[6] *Idem*.

[7] "El medio de que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas

un principio dinámico porque los impulsa a actuar y superar la indolencia.

En el ámbito de las relaciones entre los pueblos o Estados, el panorama que Kant nos plantea no es más halagador. Más aún, según sus propias palabras, es ahí en donde "La naturaleza humana [...] se muestra menos digna de ser amada [...]. No hay un Estado que se encuentre seguro frente a otro, ni por un momento, en lo que respecta a su independencia o su patrimonio".[8] Aquí también es la libertad salvaje la que impera. Cada Estado pretende desplegarla sin contención alguna. Y si acaso hubiera algún límite, siempre existe la amenaza de que éste se rompa bajo cualquier pretexto. Así, los estados viven si no en una guerra efectiva permanente, sí en un Estado de tensión y desconfianza continua que es también la guerra. Pues bien, es la guerra la que *obliga* a los gobiernos a buscar salidas a esa situación anómica que lleva al desgaste y el aniquilamiento de los pueblos. Muy en el estilo de Hobbes, para Kant la guerra es inevitable. Pero no porque los hombres sean de suyo violentos, sino porque sus enormes carencias y una libertad sin límite los llevan a la anomia, al descontrol y al caos.

Ahora bien, todos estos males son remediables, según Kant, si el hombre aprovecha su capacidad racional en favor de sí mismo. La guerra puede ser brutal y despiadada, pero, sin duda, es una maestra eficaz... o por lo menos así lo piensa el autor de *Hacia la paz perpetua*. Antes de abocarnos al examen de este texto, es importante señalar algunos aspectos generales del mismo o, más bien, de las ideas que le sirven de *leit motif.* La primera de ellas es la que se refiere a la afirmación, compartida por otros teóricos de la guerra, como Grotius y Vattel, de que existe un derecho de guerra ejercido por las naciones en la medida en que no hay por encima de ellas ninguna autoridad superior que dirima los conflictos; que este derecho de guerra, como lo indicábamos más arriba, proviene del estado de naturaleza y libertad salvaje en que se encuentran las naciones.[9] Pero, a diferencia de los demás teóricos, para Kant ese derecho

sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones." *Ibidem*, p. 8.

[8] I. Kant, *Teoría y práctica* , Madrid, Tecnós, 1986, p. 59.

[9] "En el estado natural de los Estados el derecho a la Guerra (a las hostilidades) es la forma lícita por la que un Estado, por su propia fuerza, reclama su derecho frente a otro cuando cree que éste le ha lesionado." I. Kant, *Metafísica de las costumbres,* Madrid, Tecnós, 1999, p. 185.

"natural" de las naciones debe dar paso a una ley de paz entre los Estados, lo que significa que la guerra debe quedar proscrita y no legitimada a través del derecho positivo y público. Esa ley de paz tiene que construirse, *i.e.*, tiene que ser el producto del esfuerzo y la voluntad. Dicha convicción kantiana está claramente expresada en el segundo artículo definitivo de *Hacia la paz*, en donde propone la creación de una federación de Estados libres como la base constitucional de esa ley de paz. Diferente de otras propuestas —*v. gr.* Wolff y el Abate Saint-Pierre— que suponían un gobierno con poderes centralizados que pudiera, de alguna manera, obligar a las naciones a cumplir la ley internacional, Kant concibe la federación como una asociación de Estados cuya esencia es un trato o compromiso que emerge de cada uno de los participantes, "un acto voluntario por el cual los estados miembros expresan su voluntad y acuerdo a estar unidos por la ley en la cual la federación se funda".[10]

Los Estados, a diferencia de los individuos, no pueden ser obligados a establecer un pacto que dé origen a un orden civil y, eventualmente, a una constitución republicana perfecta. La razón, o al menos una de ellas, es que mientras los individuos no pierden su libertad al someterse al orden civil —pues, según Kant, al someterse a la ley la recuperan íntegramente—, los Estados sí perderían su soberanía y, por ende, no se les puede exigir que vayan en contra de su propia naturaleza. De aquí que la federación sea la expresión de la voluntad de reunirse para hacer posible una ley de paz que los "gobierne" sin mediar la coerción externa. Otra razón es que, de haber un gobierno centralizado, se establecerían relaciones de superior a inferior, lo que contradice la idea de la igualdad entre todos los Estados por ser *personas morales*.

La novedad del aporte kantiano radica en que estas condiciones suponen abandonar la ley natural en favor de un nuevo tipo de relación basada en la confianza y el entendimiento entre los Estados. Por otro lado, hace de la soberanía el fundamento moral de la autonomía y de ésta y la igualdad la posibilidad de que los Estados puedan formar una *comunidad*, no un mero agregado de elementos, enfocada a lograr la paz definitiva. De manera que *buena fe* (*confianza*), *soberanía* e *igualdad* serían las tres condiciones en las cuales se fundamenta el proyecto kantiano para la paz. Veamos, pues, de qué manera son incorporadas por Kant en los artículos de *Hacia la*

[10] Charles Covell, *Kant and the Law of Peace,* New York, Palgrave Publishers Ltd., 1998, p. 96.

paz. Antes, sin embargo, debemos preguntarnos si es posible que pueda haber confianza entre Estados, esto es, *entre entes políticos* y, de ser afirmativa la respuesta, en qué consiste exactamente.

En primer lugar, es necesario aclarar algunas ideas en torno de ciertas condiciones que parecen estar presentes cuando hablamos de "otorgar confianza" a alguien (así sean entes políticos). Está implícita la idea, me parece, de que nos ubicamos en el terreno de lo que Kant califica como mundo "nouménico", esto es, el referente a la acción libre. No estamos en el terreno de las descripciones fenoménicas, por más que sea cierto que los hechos que ocurren entre los estados forman parte también del reino determinado por las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo y, por ende, de la causalidad. La descripción de las causas de una revolución o de una guerra se ubican en el terreno de lo fenoménico: por ejemplo, la invasión de un país por parte del ejército de una potencia más poderosa y las consecuencias que este hecho pueda tener en términos de batallas, bajas, muertes de civiles, pérdidas materiales, etcétera. Pero no hay duda de que existe también una perspectiva que ubica a los Estados en el mundo nouménico en la medida en que se les considera "personas morales", esto es, sujetos de acciones libres y voluntarias de las cuales deben responsabilizarse.

¿Cómo es que los estados llegan a ser personas morales? Hay un primer sentido en el cual los Estados son libres, pues son entes inmersos en un estado de naturaleza en el cual despliegan por completo su libertad. Esto puede significar, entre otras cosas, que no hay una autoridad por encima de ellos que los obligue a actuar de una u otra forma. Son libres, además, porque son el resultado de un pacto voluntario. Son libres porque al constituirse como tales, adquieren soberanía. Esta libertad, sin embargo, no es todavía arbitrio libre o voluntad. Y esto es así, me parece, porque la libertad "natural" de los estados se realiza sin ningún tipo de contención o límite, no hay elección ni, por ende, responsabilidad. En realidad, esta libertad "natural" es simplemente *fuerza* o *poder*. La libertad como albedrío libre o voluntad sólo se da cuando se dirige esa fuerza o potencia hacia un fin que no es el enfrentamiento y la destrucción,[11] porque enfrentamiento y destrucción es lo que "naturalmente" se espera de los entes políticos. El arbitrio se da cuando se decide

[11] Hobbes es quizás el pensador que mayor poder asigna al Leviatán. Sin embargo, concibe que esa fuerza debe estar dirigida a buscar la paz y no la guerra. *Cfr. Leviatán*, 2ª. parte *Del Estado*, cap. 18.

actuar de manera opuesta a la "propensión" natural: elegir el camino de la negociación y la distensión en lugar de desplegar toda la fuerza en una guerra contra el enemigo.

La perspectiva nouménica nos da la posibilidad de justificar nuestros actos, mientras la fenoménica nos permite *explicarlos*. En el caso de los Estados, sucede algo similar. Puesto que son personas morales, están en posibilidad de justificar sus actos y decisiones.[12] Esto es indispensable para que se pueda construir un derecho internacional (o interestatal, de acuerdo con el léxico kantiano), pero también tiene repercusiones importantes en el terreno de los fines morales, sólo asequibles como sociedad y especie humana, tales como la paz perpetua que sólo puede ser lograda por la sociedad humana en su conjunto. Ciertamente, no es un fin que pueda cumplir un Estado de manera individual. Se requiere del esfuerzo conjunto de las naciones. Más aún, no se pueden entablar relaciones con miras a un fin común sin que los participantes se confieran mutuamente responsabilidades compartidas. Ningún Estado queda al margen de adquirir responsabilidad y ésta es en la misma proporción para cada uno. En suma, cada Estado es igualmente responsable de conseguir un estado de paz que no sea temporal sino definitivo. Tener *confianza* en otro —o en los otros— está, por ende, íntimamente ligado con el conferir *responsabilidad* a quienes están comprometidos en el proyecto común de alcanzar y garantizar la paz. También hay que apuntar que cada estado se hace responsable de sus propias acciones ante los demás, de manera que sólo él es quien puede y debe dar cuenta de sus actos. Esta responsabilidad es intransferible, de la misma manera que es intransferible la *soberanía*.

En torno a los conceptos de soberanía e igualdad giran los artículos preliminares del opúsculo *Hacia la paz perpetua* cuyo objetivo principal es ir cerrando el espacio a la ley natural que legitima la guerra y, al mismo tiempo, instaurar la *confianza* —y la atribución de responsabilidad— entre los Estados que, de origen, se ven como enemigos potenciales. Son "preliminares" justamente porque sirven de antesala a las condiciones de la paz perpetua: el establecimiento de una constitución republicana al interior de los estados, una confederación libre de Estados y un derecho cosmopolita. Los

[12] Si esas decisiones son tomadas únicamente por el jefe del gobierno, o bien, obedeciendo el mandato de los ciudadanos, no parece ser relevante para la discusión en curso.

artículos preliminares son considerados por Kant leyes prohibitivas, es decir, se trata de un *no hacer*:

1. No son válidos los tratados de paz sobre las reservas secretas de una guerra futura.
2. Ningún Estado independiente puede ser adquirido por otro, ya sea por herencia, compra o donación.
3. Los ejércitos regulares deben desaparecer paulatinamente.
4. La política exterior no debe dar lugar a deuda pública.
5. Ningún Estado tiene el derecho a inmiscuirse en la constitución interna de otro estado (principio de no intervención).
6. Deben prohibirse las hostilidades de tipo tal que hagan imposible "la confianza mutua en la paz futura".[13]

Las seis prohibiciones se agrupan en dos rangos: las leyes estrictas (*leges strictae*), es decir, las que no pueden no aplicarse (1, 5, y 6); en segundo lugar, las leyes laxas (*leges latae*), cuya aplicación puede aplazarse en consideración de ciertas circunstancias pertinentes para el buen logro del objetivo de la ley (2, 3, 4). Además, es importante para nuestros propósitos atender aquellas que giran en torno a las condiciones que nos interesan, a saber, buena fe (confianza), soberanía e igualdad, que corresponden a las leyes 1, 2, 5 y 6, y, eventualmente, las restantes.

La primera regla nos introduce de lleno a la discusión de la noción de confianza o buena fe: "No debe ser válido como tal tratado de paz ninguno que se haya celebrado con la reserva secreta de un motivo de guerra futura".[14]

Vemos que prohibe la validez de los tratados de paz que se realizan sin que haya un compromiso real de las partes. La "reserva" (*reservatio mentalis*) consiste en ese margen que se dan los contendientes para mantener abierta la salida bélica a conflictos futuros. Los tratados de esa clase no son legítimos, porque su finalidad es el aplazamiento de las hostilidades y no una paz duradera. La noción misma de paz, a los ojos de Kant, implica una paz *perpetua* y no una paz "temporal". Pero, además, los tratados de paz establecidos sobre reservas secretas violan claramente el imperativo categórico, el principio que debe guiar nuestras máximas. Recordemos que, a diferencia del imperativo hipotético, el categórico no puede estar *con-*

[13] I. Kant, *Hacia la paz perpetua*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 76.
[14] *Ibidem*, p. 73.

dicionado a nada que no sea el deber mismo. En este caso, el deber es conseguir la paz (definitiva) y, por ende, es irreconciliable con la idea de que ésta pueda lograrse manteniendo algún tipo de reservas. Por eso la regla se clasifica como estricta. La prohibición no puede ser anulada por ninguna circunstancia específica: o se quiere la paz, o se quiere aplazar la guerra con el propósito de recurrir a ella en caso necesario. No se necesita ahondar mucho en la historia de la humanidad para constatar la pertinencia del juicio kantiano: podríamos decir que, de hecho, no han existido tratados de paz legítimos, pues ninguno ha conseguido la paz definitiva. En la mayoría de los casos, los términos bajo los cuales se firman tratados y armisticios contienen condiciones de rendición irrealizables, lo que da oportunidad a que se reanuden en cualquier momento las hostilidades. Éstas serían algunas de las reservas a las que alude Kant: saber de antemano la inoperancia del pacto y, sin embargo, mantener los términos del mismo. Hay, ciertamente, un engaño voluntario por parte de ambos contendientes, porque también la parte vencida se somete a este "juego" o pretensión de la paz.

Nos interesa resaltar algo que está implícito en el texto kantiano: las reservas mentales son una expresión clara de la *desconfianza* que impera entre los Estados. Ésta parece formar parte irremediable de la condición natural de los mismos, en donde se perciben como enemigos potenciales. La prohibición es, entonces, el llamado urgente a salir del estado de naturaleza para pasar a otro en donde los Estados se confieran mutuamente la *confianza* indispensable para establecer vínculos morales y jurídicos. No es casual, entonces, que Kant incluya esta regla como la primera en el orden de los artículos preliminares. Se trata de una condición formal dispensable para la aplicación de los demás principios. Con ella establece la "lógica" de la paz que pueda superar el mecanismo de la guerra.

Otra de las reglas directamente relacionada con la noción de confianza es la que se refiere a los métodos empleados en la consecución de la guerra (regla 4): "Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse hostilidades de un tipo tal que hagan forzosamente imposible la confianza mutua en la paz futura: tales son, por ejemplo, el empleo en el Estado enemigo de asesinos (*percussores*), envenenadores (*veneficii*), el quebrantamiento de capitulaciones, la inducción a la traición (*perduellio*), etcétera".[15] Para Kant, todas estas son "estratagemas deshonrosas" que minan toda la confianza

[15] *Ibidem*, p. 76.

indispensable entre los contendientes, incluso en la guerra. Sin esa confianza, las hostilidades derivarían en una guerra de exterminio en donde, ciertamente, se lograría la paz perpetua, pero "sobre el cementerio de la especie humana".[16] Que la contención es condición de la confianza en una posible paz futura, es la conclusión de un argumento que vale la pena examinar: puesto que la guerra es el medio "tristemente necesario" para afirmar el derecho en el estado de naturaleza; puesto que en la guerra no es posible concederle a ninguna de las partes el calificativo de "enemigo injusto", sino que es el resultado de la contienda el que decidirá "de qué lado está el derecho"; como tampoco puede concebirse una guerra punitiva entre los Estados, pues éstos no mantienen relaciones de superior a inferior, una guerra que no contemple algún tipo de contención sobre los medios a ser empleados se convertiría en una guerra de exterminio. La prohibición de métodos nefandos es, entonces, una garantía que sirve de fundamento a la indispensable confianza entre contendientes de que puede hacerse la paz en el futuro. A diferencia de la tradición de la causa justa de guerra, los principios de contención para conducta de guerra (*ius in bello*) no tienen el propósito de humanizar la guerra —lo que a Kant le resulta inaceptable desde el punto de vista de la moralidad—, sino evitar un deterioro aún mayor de los lazos que pueden vincular a los contendientes.

Las reglas cuyo objetivo principal es el de preservar la *independencia* y *soberanía* de los Estados son las expresadas en 2 y 5. De ellas nos ocupamos en las siguientes líneas.

La regla 2 afirma: "Ningún Estado existente de modo independiente (grande o pequeño lo mismo da) podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación".[17] Puesto que un estado es "una sociedad de seres humanos sobre la que nadie que él mismo tiene que mandar y disponer",[18] se trata de un ente autónomo; como un árbol que tiene sus propias raíces y no puede ser injertado en otro. Un Estado no es una cosa que pueda adquirirse o intercambiarse. Esto es así porque el Estado es el resultado de un pacto humano en el cual se expresa una voluntad general. Esa voluntad se vería invalidada en caso de que el Estado perdiera su autonomía. Con esta regla, Kant introduce en los artículos preliminares de la paz un tema central de la filosofía política. En efecto, uno

[16] *Ibidem*, p. 77.
[17] *Ibidem*, p. 73.
[18] *Ibidem*, p. 74.

de los signos indudables de la modernidad es el que se conciba a los Estados como entes esencialmente autónomos. Al igual que los individuos, a quienes no se puede someter a la esclavitud, la preservación del carácter autónomo de los Estados puede llevar a batallas y conflictos sin fin. Los Estados viven enfrentados unos a otros justamente porque ninguno está dispuesto a que su autonomía se vea amenazada. Pero, al mismo tiempo, esa autonomía es condición indispensable para cimentar la paz perpetua: un Estado que no es autónomo no puede decidir adoptar la ley de paz que Kant propone, a saber, abandonar el estado de guerra que priva entre los Estados para reunirse en una comunidad pacífica. Pero además, con este artículo se anticipa Kant a un principio muy caro al internacionalismo del siglo XX: el derecho de autodeterminación de los pueblos. Tal derecho está llamado a garantizar la facultad de cada Estado a decidir sus propias características —en términos de instituciones, economía, etc.—, así como su forma de gobierno.

Empero, es el artículo 5 el que de manera más clara refleja la convicción kantiana de que un derecho interestatal no puede darse si, *ab initio*, no existe la garantía de proteger el carácter autónomo de los Estados. De acuerdo con dicho artículo: "Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y en el gobierno de otro"[19] A diferencia del artículo 2 que comentamos líneas arriba, el principio de no intervención (art. 5) es una ley de carácter rígido, esto es, su aplicación no puede estar sometida a ningún tipo de consideración. En efecto, para nuestro autor no hay nada que justifique la intervención de un estado en los asuntos de otro.[20] Ninguna ofensa o daño recibido con anterioridad le daría derecho a un Estado para iniciar alguna acción de este tipo. La única observación de Kant respecto de la posible intervención se da en el caso de que el Estado en cuestión haya sufrido una escisión por problemas internos y, sumido en una guerra civil, pueda recibir ayuda de otro Estado.

Por otra parte, es importante hacer notar que el principio de no intervención enunciado por Kant en el artículo 5 le otorga un nivel jurídico formal —así sea con el carácter *preliminar* que tienen todos estos artículos— a la soberanía propia de todo Estado. No sólo el artículo sirve para garantizar la libertad e independencia de los es-

[19] *Ibidem*, p. 76.

[20] Es claro que Kant no considera el caso de Estados en los cuales se violen sistemáticamente los derechos de las personas. Ésta es una buena objeción para su propia concepción de un derecho cosmopolita.

tados para elegir su constitución y gobierno, sino que también se garantiza que *todo Estado* debe estar libre de la posible intervención externa. Con ello, se reconoce la *igualdad* de todos los Estados ante la ley. Ésta ya no es la libertad salvaje que impulsa a los Estados a enfrentarse, sino el espacio necesario que cada uno requiere para poder desarrollarse libremente sin que ningún otro interfiera.

Un último comentario para cerrar la presente exposición: son tantos los males que la guerra ha traído a las naciones y pueblos en los últimos tiempos, que las tesis kantianas respecto de una paz definitiva se antojan ecos lejanos que nadie atiende ni reconoce. Recordemos, sin embargo, que nunca los pensadores precedentes pueden ser forzados a darnos las soluciones para un tiempo que no fue el suyo. No obstante, la lección de Kant respecto de cómo debe construirse el camino de la paz sigue siendo, a mi entender, admirable por su lucidez: no puede ser sino en la mutua confianza y en la responsabilidad, que Estados libres y soberanos decidan emprender la aventura de la paz. Los otros caminos ya sabemos tristemente a dónde conducen.

CONFIANZA Y DESCONFIANZA

Generosidad, miedo y sensibilidad

Emma León Vega*

Desde el análisis etimológico del verbo "confiar", se elabora una consideración global de la condición humana, de la cual el binomio confianza-desconfianza es una categoría de relación entre el "yo" y el mundo, fundamental en cuanto le otorga un cariz global a esa relación. La confianza, por su lado, significa la esperanza de que los otros que pueblan el mundo se relacionen con nosotros de buena fe y con honestidad, sin contradecir nuestros intereses y necesidades; mientras que la ruptura de esa seguridad básica constituye la desconfianza, que, en tanto carencia, define una no-relación con el mundo y los otros. En suma, la opción de confiar o no determina nuestra actitud general ante la vida y nuestro propio ser

¿Qué es la confianza? ¿Un sentimiento, una intuición, una idea, una operación cognitiva o un símbolo abierto a la socialidad humana y a la esperanza? Y la desconfianza ¿será justamente su contrario?, ¿será la postura incierta de colocación ante lo Otro que resulta de un juego especular entre antagonistas; una clase de inversión *simbólica*; o el lado oscuro de la luz y la alegría, del amor y la seguridad? Dependerá de la elección de alguno de esos dos términos, el tono valorativo que adquiera nuestra reflexión: podemos hacer una apología optimista o pesimista de la naturaleza humana, o bien, podemos denostar sus vicios o apostar a sus virtudes para convivir con todo lo existente.

El binomio confianza-desconfianza siempre nos lleva —pues no creo ser la excepción— a rastrear sus orígenes nominales. Sin ser experta en ello y sin inscribirme en un análisis etimológico, tomaré únicamente aspectos de sus raíces más conocidas, para buscar por

* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

su conducto algunos sentidos, ocultos en los entretelones de nuestra subjetividad y nuestras estructuras de sensibilidad.

Lo más notorio de dicho rastreo es que el par confianza-desconfianza nos sugiere las relaciones que un *yo* —sea singular o plural— establece con el mundo. Un mundo formado por esos *otros* que pueblan, según Levinas, nuestra experiencia con su visitación y su rostro.[1] Sin embargo, resulta curioso que la segunda idea —desconfianza— no tenga en sí misma un estatuto propio de constitución etimológica. Su razón de ser obedece solamente al prefijo *de, des*, en su sentido de separación; negación que nos habla de la falta o ausencia de una vivencia de "esperar con firmeza y seguridad" para que otra persona se relacione con nosotros de buena fe y con honestidad[2] o para que el horizonte que se extiende ante nuestros ojos no sea contrario a los propios intereses y necesidades. Así, la *des-confianza* se vuelve afirmación en tanto implica un *no tener* que no es pasivo o indiferente. Al contrario, es una negación que afirma la relación truncada entre el *yo* y los *otros,* en una suerte de codependencia conflictiva.

Se nos dice que confianza, confiar, confiable, confidencia, confiado u otros términos se apoyan en la palabra compuesta por *con* (del latín *cum*), y *fe* (del latín *fides*). [3] No se necesita mucho para saber que el asunto de la *fe,* sobre todo, da lugar a una larga cadena de reflexiones en el campo de la teología y de la ética. Sin embargo, sólo abrevaré en esta línea para asentar algunos aspectos de mi argumento, que consiste en señalar las maneras como se anudan *cum* y *fides* para portar una constelación de sentidos entreverados, aún sorprendentes a pesar de ser un tema tan tratado. Tomo, en primer lugar, la idea general de *tener fe* sobre algo (*con fe*), la cual, se nos recuerda, remite a una de las tres virtudes teologales —las otras son la esperanza y la caridad—. En este marco, tener fe y la fe misma aluden al hecho de creer en la existencia de algo —en este caso, Dios— sin necesidad de verlo, es decir, sin comprobarlo.

---

[1] *Vid.* Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro,* Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.

[2] Confiar (del latín *confidare*, por *confidere*), como verbo intransitivo se refiere a esperar con firmeza y seguridad. Se usa también como pronominal. Otra acepción alude al acto de encargar o poner al cuidado de una persona algún negocio u otra cosa. Una tercera se refiere a la relación directa con otro ser humano en quien se deposita un secreto, una información privada, etcétera, sin más seguridad que la buena fe y la buena opinión sobre esa otra persona. *Vid.* Sergio Sandobal de la Maza, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, M. E. Ediciones, 1995, p. 215.

[3] *Ibidem*, pp. 291-292.

Pero la *con-fianza*, en este entramado, trata de una fe complicada y contradictoria. Ciertamente, evoca una manera de creer a ciegas, sin comprobar su veracidad, que puede extenderse más allá de lo sobrenatural para establecer relaciones con los ámbitos humanos, sus actos y su futuro. Así, estamos frente a una *afirmación radical,* un "es así y punto", una especie de dogma perceptivo que permite a nuestro *yo* asirse con invisibles brazos a un mundo que cobra forma e identidad de manera dramática y sorpresiva.

Confiamos, entonces, no tanto porque hagamos inferencias respecto de los datos provenientes del entorno. Se trata más bien de confiar en nosotros mismos y "en nuestras respuestas positivas *más profundas*. No tener la creencia sería desconfiar de nuestras respuestas más profundas así implicaría una significativa alienación respecto de sí mismo".[4] Paradójicamente, la confianza en nuestras propias respuestas internas hace que *tener fe* también signifique el *resultado de una interrogación básica* sobre todo aquello que está fuera de los confines de nuestros mapas ontológicos. Es decir, significa el resultado de un acto de inquisición imperativa sobre eso *Otro* —asumido por nuestro *yo* como pura exterioridad— que puede interferir en nuestras vidas, o ante el cual podemos quedar inermes.

Así, el relacionarse *con fe* implica la necesidad de tener sentido sobre el qué, cómo y cuándo de ese mundo encarnado en entidades y circunstancias siempre en contacto con nosotros; así como sobre su naturaleza, sus potencialidades y sus limitaciones —¿de qué es capaz? o ¿hasta dónde?—.

Este juego de luces y sombras resulta caprichoso en tanto que —creencia a ciegas o necesidad de sentido; afirmación radical o interrogación imperativa— la confianza alude a un estado de claridad respecto de lo demás, que no es algo depositado visiblemente en su exterioridad, sino es la capacidad interna para levantar los velos del propio sujeto que interroga o cree. El mundo y los *otros* se hacen visibles al *yo* o se le ocultan; adquieren una identidad precisa, positiva o negativa, clara o nebulosa, pero no en virtud de sus datos fenoménicos directos. Tener fe, por definición, es algo relacionado con el conocimiento y la racionalidad; las preguntas internas que desata no son, como dirá Nozick, de carácter explicativo, sin que por ello se consideren irracionales. Por el contrario, la fe implica un

[4] Robert Nozick, *Meditaciones sobre la vida*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 42.

tipo de indagación, una búsqueda de sentido sobre "la gama y la validez"[5] de las propias experiencias mediante el acto mismo de dotar a los *otros*, a lo *Otro* de cierta identidad. Así, la razón, la racionalidad y el conocimiento se anudan en el campo de la fe, y por tanto en el de la confianza, como proveedores de evidencias validados por los sensores de la experiencia propia. Como nos recuerda Panikkar, la fe requiere de la razón porque al no tener "la evidencia interna de las palabras dichas, [...] debe en cierto modo tener la evidencia de aquel que habla y comprender el significado de sus palabras [...]. La evidencia racional genera convicción, pero también la convicción conduce a la evidencia racional. Y esta convicción es la aceptación de algo que es dado".[6] En este punto, cabe advertir la errónea suposición de que la búsqueda de sentido y las respuestas profundas son algo más allá de la experiencia sensible. El propio hecho de tener o carecer de fe hacia personas y realidades que escapan a la comprobación no implica relaciones con el mundo y los *otros* fuera del aquí y ahora más inmediato. Los mecanismos mentales, psíquicos o subjetivos orientan la experiencia, pero no como un mero agregado de áreas separadas —creencias, convicciones, evidencia, razón y racionalidad—. Tomo a Norbert Elias[7] para decir que la forma de la conciencia y los procesos mudos que se le ocultan están encabalgados en realidades sensibles corpóreas. Todas ellas en su conjunto son expresiones de la organización espiritual global de la persona. Asimismo, dicha configuración general, aunque presente en todo ser humano, depende de las formas de convivencia y de la historia de las interrelaciones humanas, desarrolladas en un momento y cultura determinados. Trataré esto último más adelante.

Por lo pronto, cabe decir que la visibilidad, la convicción y la percepción sensible, entonces, son la capacidad del *yo* para traspasar al mundo y a los *otros* con el filo sutil de un marco de sentido previo; unas veces secreto y mudo, que opera como un mandato interno, intuitivo; otras, parlante, que busca el consenso social y cultural sobre la falta de malevolencia, interés o condición, para que alguien o algo haga daño, o sobre virtudes como la autoridad, honradez, rectitud, autenticidad, seguridad, lealtad, verdad, veracidad.

---

[5] *Ibidem*, p. 43.

[6] Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, p. 35.

[7] Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Bajo este ángulo de lectura, la *con-fianza* es una raíz primigenia para toda clase de nominaciones que, además de su vinculación con dichas virtudes, implica una vivencia esperanzadora, expectativa, anhelo, espera o expectación sobre la ocurrencia de una realidad que *no es todavía*, pero cuya falta de realización no se asocia con el lado negativo de las cosas desconocidas que escapan a toda determinación de su identidad.

Hay que recordar que dicha petición de sentido también se orienta hacia el lado opuesto. Aquí el mundo y los *otros* son capacidad del yo para trasponer, herir, con la navaja negativa de la carencia o la ausencia de creencias, convicciones y sensaciones positivas. Así, alevosía, duda, inseguridad, deshonestidad, hipocresía, simulación, y deslealtad serán, entre otros vicios, el resultado de un corte que cercena la apertura del *yo* y lo encierra sobre sí mismo sin ninguna concesión. Se trata de un cierre cargado de malestares emocionales, incluso orgánicos, que ponen al *yo* en estados de encajonamiento asfixiante y perturbador.

Cuando esto último sucede, nos acercamos a uno de los rasgos básicos del encierro ontológico y, quizá, de las relaciones vitales con todo lo existente: el miedo.

Al respecto, ya han corrido caudales de tinta y de sangre que afirman al miedo —como determinación orgánica y como moldeamiento cultural o social— en su calidad de presencia radical para los procesos de apropiación del mundo y sus estados vivenciales, para los mecanismos de orientación de la experiencia, y en la ratificación de los juicios establecidos.

Visto como prudencia, previsión, sondeo, recelo, el miedo domina el paso titubeante, la respiración contenida, la mirada exploradora y la emisión de las palabras que, en su conjunto o por separado, formarán parte de los pequeños y grandes actos, generados para constatar la situación del terreno, la posibilidad del descanso o la continuación de una alerta que proyecta al *Yo* sobre escenarios imprevisibles.

En tales términos, el miedo es a la confianza como el aire al fuego: brisa tranquila, apaciguada, cuando las señales no indican algo preocupante, que amerite atención y vigilia; o bien, ventisca, ventarrón que atiza las llamas de la inquietud y la zozobra. El miedo posee este papel constitutivo de experiencias, al movilizar nuestros sentidos hacia una condición de ánimo, aliento, tranquilidad o seguridad de contar con algo o alguien que puede ser depositario de nuestra entrega, de nuestro abandono sin previsiones, al impulsar-

los hacia una apertura que, por definición, nos vuelve receptivos a la socialidad, al entendimiento.

Por el contrario, el miedo también puede radicalizar esa relación de *mismidad*,[8] en la cual se parte a un viaje ya condicionado y atado por el propio encierro, y donde no hay apertura sino la incesante trayectoria circular, siempre de vuelta a uno mismo, sin más equipaje que la sensación de haberse encontrado con un enemigo difuso, ambiguo, agazapado y dispuesto a visitarnos con el rostro demudado del monstruo; esa figura liminar, anómala, que conecta lo real y lo imaginario, separa y liga nuestra propia condición "antrópina" —la cual señala lo que es exclusividad universal del hombre— con aquellos *otros* espíritus incompletos, capaces de todo, porque su organización espiritual y orgánica no se corresponde a valores y creencias nuestros sobre lo que son y deben ser las virtudes comunes a la especie humana. "Existen seres más monstruosos y monstruos más humanos", nos dice Santiesteban[9], porque el criterio de corte de la estructura interna de los hombres depende del supuesto de humanidad, relativo al contexto de la persona y cultura que lo pone sobre la mesa.

El encierro ontológico que produce la desconfianza obedece a este mecanismo. Nos hace ver en el Otro una monstruosidad que va más allá "de lo que vemos e incluso de lo que imaginamos", el porqué y para qué de sus intenciones y capacidades dependen de "si lo que muestra [proviene] del pasado, presente o futuro",[10] o si se trata solamente de una forma de ser que es así, por sí misma.

¿Por qué no podemos escapar de estos estados y efectos que produce la confianza y la desconfianza?, ¿por qué no podemos hacer una separación, aprovechando los beneficios de la primera, así como borrar a la segunda con todas sus implicaciones?

Dejaré fuera las respuestas sobre el papel que puede adquirir la desconfianza como previsión mínima para los procesos de orientación y sobrevivencia, así como el efecto nocivo de abrir y ablandar al extremo los canales de relación, bajo una idea de hermandad universal difícilmente realizable si no nos ponemos a nosotros mismos como los primeros sujetos obligados a practicarla. La coexistencia y la convivencia son una condición más cercana al drama de la vida

[8] *Vid.* E. Levinas, *op. cit.*

[9] Héctor Santiesteban Oliva, *Tratado de Monstruos. Ontología Teratológica*, México, Universidad Autónoma de Baja California Sur/ Plaza y Valdés, 2003, p. 58.

[10] *Ibidem*, p. 16.

real; pertenecen menos al camino llano y suave de un paraíso utópico, sólo perteneciente a aquel que lo demandan.

De todas maneras, prefiero tomar esta última consideración como un marco general para tensar las líneas de argumentación que expone. En este sentido, vuelvo a enfatizar la idea de que el encierro o apertura ontológicos —con todo lo que implica de configuración espiritual—, al expresar una postura entrópica del mundo y de los *otros*, también alude a una colocación liminar del *yo*, que trata de conferirle un sentido a sus respuestas profundas.

Ya se dijo que las convicciones, creencias y sensaciones —que nos hacen confiar o desconfiar— tienen mucho de emanaciones diferenciadas de ese *yo* que las produce y las vuelve exterioridad depositada en la esencia de las cosas. Esta diferenciación es parcial de todas maneras. Ya que está marcada por esa condición de *mismidad* necesitada de autoafirmarse, la distinción realizada tiende a separar y ubicar las zonas positivas —virtudes de todo tipo— en el reino de la constitución propia o de aquellos que asumimos similares a nosotros o mejores representantes. Al mismo tiempo, se desplazan las áreas negativas a esos *otros* que funcionan como un *alter ego* degradado, con capacidades para burlar el orden razonable de la naturaleza, la socialidad y humanidad mínimas, para tomar de nueva cuenta la metáfora del monstruo.

Es precisamente esta relación liminar del *yo* y los *otros* la que nos dice que la confianza y la desconfianza son también una cuestión de interdependencia —para traer aquí la segunda observación de Elias hecha arriba—, de participación y convivencia obligada. Por eso no podemos escapar de los enemigos y amigos ocultos, potenciales o manifiestos en todo su esplendor. Nuestra relación con ellos obedece a un tipo de *necesariedad* referida a la constitución del *yo* como un ser cuya existencia depende de otros seres.

Sin esta condición, la posición en y ante el mundo y los *otros*, la relación abierta o cerrada, positiva o negativa desaparecen y se disuelven, porque no hay sujeto que las constituya como parte de la delimitación de su propia identidad. La misma vivencia sensible entraría a una neutralidad más inconmensurable que cualquier alienación respecto del sí mismo, sólo enunciable en términos de muerte: la desconexión máxima que podemos llegar a imaginar.

En tales términos, las propias raíces etimológicas se amplían y enriquecen. Por ejemplo, el *cum* ya no remite solamente a un tener fe (*con fe*) de un *yo* solitario y retraído en relación con todo lo demás que le excede: se transforma en el prefijo latino *con, co* , el cual

se refiere a *unión, compañía.*[11] Aquí la *con-fianza* es la *fe* de un *yo* que sólo puede existir como tal en el concierto de otras alteridades de existencia. Es junto a lo Otro —base de toda existencia, como coexistencia— donde el *yo* adquiere su definición como lugar privilegiado de la experiencia humana.

La desconfianza, por su parte, nos habla de una carencia de fe pero no de ligadura. El *De, des*, como separación o negación, más que aludir al opuesto de unión y compañía reafirma esa dependencia atravesada por el conflicto; un autoencierro sin solución no tiene que ver con una vía contemplativa o indiferente, tal como se dijo antes. Por el contrario, el conflicto y la reclusión se pueblan de fantasmas y fabulaciones que afectan la estructura de la sensibilidad completa, con efectos tan tangibles, como perder el sueño.

La confianza y la desconfianza, entonces, son formas participativas del *yo* en sus viajes de *mismidad* que ligan los reinos propios con los de otros seres y otros mundos; que proyectan en ellos el propio rostro, al mismo tiempo que visitan nuestra experiencia con el suyo, aunque sea nebuloso.

Si esto es así, ¿habrá alguna forma de estar unidos con el mundo, en compañía de *otros*, sin que nuestros propios velos opaquen del todo su radical alteridad?, ¿habrá alguna forma de lograrlo con respuestas profundas, marcos de sentido y estructuras de sensibilidad dispuestas a autosometerse a un acto de develación y transparencia?, en suma, ¿podemos considerar nuestras aperturas y encierros ontológicos, como algo que no es sólo la reacción a las cualidades, vicios y virtudes externas?

Las preguntas no son fáciles, pero necesitamos explorarlas, sobre todo en este tiempo tan cargado de desventuras y sufrimientos, los cuales tienen como raíz la desconfianza perpetua, el miedo y el odio resultante. Trataré, aquí, de tomar inspiración en el espíritu más sentido de las religiones universales y otras formas de vincularnos con el ámbito numinoso, natural y humano; intentaré, para terminar, alimentarme de algunos de sus preceptos y trasladarlos al lenguaje de los argumentos aquí esbozados.

Comenzaré con un ejercicio de síntesis de las dos vertientes resaltadas —a propósito de las raíces etimológicas utilizadas—, las

[11] *Vid.* Agustín Mateos Muñoz, *Etimologías grecolatinas del Español*, México, Esfinge, 1993. Aquí fe, lealtad *(fides, fidei)*; confidente (*confidens, -entis*, part. pres. de *confidere*, "confiar"; y *fidere*, "fiarse", persona a quien otra fía sus secretos o le encarga la ejecución de cosas reservadas.

que pueden resumirse en términos de un fe que se tiene o no se tiene, respecto de lo que no podemos desligarnos; respecto de aquellos que nos acompañan habitando nuestros espacios vitales con fabulaciones y proyecciones emanadas de nuestra propia interioridad.

Sin embargo, como siempre sucede, la fe no resuelve, en sí misma, los problemas de separación y encierro. Por ejemplo, al menos dentro del campo de las religiones del Libro, las herencias teológicas han sido modificadas al trasladarse del ámbito numinoso al de las relaciones mundanas. Para no apartarme del señalamiento tomado como punto de partida, me atrevo a señalar que la fe en vez de operar como una virtud —junto a la esperanza y a la caridad— contenida en nuestras respuestas profundas, privilegio y responsabilidad de cada quien, ha sido proyectada hacia el exterior de esos *otros,* quienes nos acompañan para esperar de ellos algo que muchas veces no estamos dispuestos a exigirnos: la comprensión de la propia necesidad y falta de apoyo para cuidar con esmero lo que se considera valioso.

Se manifiesta con ello una diferenciación de la organización espiritual —tomada en el sentido de Elias— que tiene consecuencias directas en las orientaciones del sentido: la fe y la esperanza siguen animando el corazón del *yo* que las hace pulsar; pero la caridad, como responsabilidad privilegiada, deviene demanda de una reciprocidad que no tiene más divisa que el valor otorgado a la propia existencia. En tales términos, la fe y la esperanza, así como su negación, se ven arrastradas también a un imperativo de respuesta por el solo hecho de sentirlas.

Páginas atrás, me arriesgué, con Elias, a afirmar la primacía del miedo en los procesos de apropiación del mundo. Ahora extiendo el argumento al señalar que la confianza y desconfianza se sustentan del miedo, en virtud de que ejerce muchos de sus poderes a partir de la necesidad de reciprocidad.

Aunque todo parecería indicar la incapacidad universal para escapar a tales marcas congénitas, los preceptos más puros de la espiritualidad de los pueblos, los filósofos y pensadores inspirados en ellos, nos abren una puerta a la libertad que es invitación esperanzada indiscutible, a saber, el hecho de que podemos dar lugar a otras respuestas profundas diferentes. Levinas —a quien tomo como una voz que recoge la sabiduría de otros tantos—dice que no hay más viaje fuera de nuestra experiencia, que el dirigido a campo abierto y sin retorno. Un viaje que no espera nada, que no confunde esperan-

za y reciprocidad, solamente la vocación de darse como una ofrenda de vida y de reconocimiento a nuestra condición de criaturas, necesitadas de convivir con otros seres y realidades; un viaje que no sabe de frustraciones programadas de antemano, que convierte la demanda de caridad en un acto de generosidad desplegado sobre un mundo, cuyo potencial o real malignidad es sólo la confirmación del drama del hombre para sobrellevar sus cargas.

Estaremos, entonces, ante una fe que otorga un sentido de anhelo y trascendencia incapaz de ser arrebatado por ángeles y demonios; una fe que sólo es digna de vivirse desde nuestra más sentida humanidad.

II. *DOSSIER*

LA CONFIANZA EN SÍ MISMO SEGÚN EL PENSAMIENTO ÉTICO DE TOMÁS DE AQUINO

Ezequiel Téllez Maqueo*

Una de las características sobresalientes de la posmodernidad consiste en la mayor importancia que lo otro mantiene respecto del sí mismo (alteridad). Como resultado de ello, a menudo se ha adoptado el enfoque de que la autoestima, el amor ordenado de la propia excelencia y el deseo de destacar en un mundo globalmente competitivo, mediante el desarrollo de las propias capacidades, son cualidades indeseables. El propósito de este artículo es destacar que, en la antropología tomasiana, la confianza en sí mismo no sólo se adscribe conceptualmente al tema de la magnanimidad y la caridad, sino que tiene repercusiones vitales sobre la propia felicidad del individuo, lo que la convierte en una virtud digna de encomio y de la mayor actualidad.

Magnanimidad *versus* ataraxia

En un mundo donde la presencia de los estados depresivos ha aumentado profusamente y en el que el nivel de autoestima de las personas es generalmente bajo, la necesidad de cultivar y mantener la confianza en sí mismo —principalmente en aquello que uno mismo es capaz de hacer y concebir— cobra especial importancia por tratarse, incluso, de una obligación moral de cada individuo, según lo afirma Platón:

> Vuelve sobre ti mismo y mira, y si aún no ves la belleza que hay en ti, haz lo que hace el escultor de una estatua que debe llegar a ser bella: que toma una parte, la pule, la esculpe, la limpia de tal manera que alcanza a arrancar del mármol una forma bella. Así, tú también quita todo lo superfluo, endereza todo lo tortuoso y limpia todo lo que está oscuro hasta hacerlo brillante, y

*Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

> *no ceses a la vez de modelar tu propia estatua* (ἄγαλμα) hasta que se manifieste en ti el divino resplandor de la virtud y alcances a ver la moderación asentada sobre un trono sagrado (μετά σωφροσύνης ἐν ἁγνῷ βάθρῳ).[1]

El amor ordenado de sí mismo, cuando es correctamente entendido, lejos de ser un acto de soberbia o pusilanimidad, constituye una virtud a la que santo Tomás de Aquino denomina *magnanimidad*, y se define como "el compromiso que el espíritu se impone voluntariamente de tender hacia lo sublime".[2] El magnánimo aspira a lo extraordinario y se hace digno de ello, pues lo hace bajo la conciencia de que cuenta con las capacidades para alcanzarlo. Esto lo distingue del *presuntuoso*, quien toma por sublime lo que no es tal —por ejemplo, la alcurnia, las riquezas o el boato, el propio cuerpo— o espera algo que excede sus capacidades.

Lo anterior no debe llevar a pensar en el magnánimo como un ser engreído. Quienes conozcan el tratado sobre la humildad del doctor napolitano saben que no existe frase alguna que nos lleve a pensar en el humilde como aquel que mantiene una constante actitud de autorreproche, depreciación del propio ser o minusvaloración de los propios méritos. En cambio, no hay que extrañarse de que, en el contexto tradicional del pensamiento budista, la autoconsideración moral de un sujeto sobre sí mismo y sus propias capacidades esté caracterizada por la anulación de los propios deseos, es decir, por una *deminutio* de la propia personalidad, en plena concordancia con la conocida doctrina ético-estoica de la ἀταραξία o imperturbabilidad del ánimo. A pesar de que algunos estoicos como Séneca hablan de la existencia de ciertos afectos nobles (εὐπάθειαι),[3] e incluso éste llegara a hablar de la necesidad de tener *confianza en sí mismo*,[4] la tónica general del discurso estoico es que "las pasiones son torcimientos de la razón",[5] y todas se apoyan en un error. Por tanto, la eliminación y la ausencia de cualquier pasión está más próxima a

[1] *Fedro*, 252d 7-254b 8, *passim*.

[2] *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 129, a. 1.

[3] *Epistolae ad Lucilium*, 104, 3.

[4] *Epistolae ad Lucilium*, 94, 46: "Dos cosas dan mucha fuerza al ánimo: la creencia en la verdad y la confianza. Y ambas las proporciona la amonestación. Porque el hombre da crédito a la verdad, y cuando se lo ha dado, el ánimo cobra grandes alientos y se llena de confianza. Luego, no es superflua la amonestación".

[5] Cicerón, *Disputationes Tusculanae*, IV, § 80. *Cfr. De finibus*, III, § 35; y *Tusc.* IV, § 25.

la auténtica felicidad, y las pasiones representan más bien una perturbación (ταραχή) del alma.

Algunos autores han entrado en el terreno de la valoración ética de esta doctrina. Así, por ejemplo, dice Narciso Irala: "es necesario ponderar suficientemente si es o no felicidad el Nirvana budista, que pretendiendo la deificación del ser humano, va mutilando la vida psíquica anulando así toda actividad y deseo (anulación negativa que implica empobrecimiento)".[6] También Juan Pablo II, al hablar de la soteriología negativa del budismo, señala que para éste la salvación nos viene del desapego del mundo. Pero añade: "la plenitud de tal desapego no es la unión con Dios, sino el llamado Nirvana, o sea, un estado de perfecta indiferencia respecto del mundo".[7] Lo que, por otro lado, se entiende como abiertamente inconsectario [*sic*] con el cristianismo y, específicamente, con el pensamiento de san Juan de la Cruz, para quien la necesidad de purificación y desprendimiento del mundo de los sentidos "no se concibe como un fin en sí mismo",[8] sino como una propuesta del doctor de la Iglesia "para unirse a lo que está fuera del mundo, y no se trata del Nirvana, sino de un Dios personal".[9] De manera que "la unión con Él no se realiza sólo en la vía de la purificación, sino también en la del amor".[10]

Nada más ajeno a mi propósito que realizar aquí una crítica al patrimonio espiritual del budismo. En cambio, considero conveniente mencionar, como mero interés sociológico, el hecho de que para algunos especialistas —en la base de ciertos fenómenos sociales, tales como el retraso tecnológico y el subdesarrollo, tan arraigados en la mente de los habitantes de ciertos países asiáticos—, los presupuestos de la doctrina ético-budista, en los términos filosóficos arriba descritos, subyacen como factores psicológicos en la mente de sus habitantes. Tal es, por ejemplo, el parecer de Piero Gheddo, según el cual:

> El desarrollo de un pueblo tiene que nacer de dentro, de una revolución cultural que movilice aquellas culturas estáticas que no disponen de estímulos interiores para crear un mundo me-

---

[6] Narciso Irala, *Control cerebral y emocional*, Librería Clavería, México, 1978, p. 24.

[7] Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, Plaza & Janés, 1994, p. 100.

[8] *Idem.*

[9] *Idem.*

[10] *Idem.*

> jor. El budismo, por ejemplo, no justifica la democracia ni la justicia social ni ninguna otra idea nueva. Todo está bien como está, no hay que cambiar nada porque, según la ley del "karma", cada uno tiene lo que le conviene para su vida. El que es paria, debe tener paciencia, pues ya renacerá brahmán en la vida siguiente.[11]

Si lo anterior es verdad, entonces la confianza en sí mismo adquiere una relevancia extraordinaria también desde un punto de vista social. Porque el amor de la propia persona, sobre la cual descansa dicha confianza, sería justamente uno de esos estímulos de los que dispone el hombre para cambiar y crear una sociedad más justa y democrática. Cuando los pueblos cuentan entre sus habitantes con un número suficiente de personas poseedoras de un elevado nivel de autoestima —cuyo signo es el hecho de que la gente percibe un gusto por el propio trabajo desarrollado y experimenta una satisfacción por practicar la virtud, porque sabe que ello redunda en beneficio social y la conduce a cotas elevadas de crecimiento personal—, entonces se está en mejores condiciones de abandonar el estado de subdesarrollo generalizado de todo un pueblo o nación.

Por tanto, hablar de la ética budista *versus* moral cristiana o tomista permite descubrir lo importante que resulta para la segunda el trabajo, no sólo comunitario, sino también individual. Después de todo, la posibilidad de generar un desarrollo social dependerá en gran medida, de la determinación de qué tan estimable sea la ascética personal; es decir, de la importancia que revista el vencimiento propio y la lucha interior para cada sujeto que integra una sociedad. A este respecto, añade Gheddo lo siguiente: "he escuchado infinidad de veces en países musulmanes, asiáticos y africanos en general, que el concepto de empeño en el trabajo es lo que el cristianismo ha exportado; para la tradición local, en cambio, la aspiración es poder vivir sin trabajar".[12]

---

[11]En Diego Contreras, "La mejor ayuda al desarrollo es la cultura", en *Aceprensa*, año XXXIV, núm. 165, diciembre 3, 2003, p. 1.

[12] *Ibidem*, p. 2. También Fulton J. Sheen tiene una opinión parecida: "Según el pensamiento oriental, todos estamos más o menos determinados por un sino o hado absoluto, por un karma, por el proceso cíclico de la naturaleza, e incluso, según una religión, las personas están tan determinadas por la voluntad de Dios que es prácticamente imposible todo progreso humano. El progreso en Oriente consiste en la resignación pasiva, porque el individuo no es más que un destello surgido del gran sol por la mañana, para volver a él por la noche, en el inmenso girar del universo". *Vid. La vida hace pensar*, Barcelona, Juan Flors, 1956, p. 269.

Necesidad de confiar en sí mismo

Hablar de budismo en un trabajo acerca de la confianza y el amor propio tiene sentido, pues es una religión que no concede la suficiente importancia al amor por la propia persona. El budismo es, en gran medida, incompatible con el amor de sí mismo; con ello, se instala en un terreno completamente ajeno al tomismo. En efecto, sin caer en la exaltación del egocentrismo y la mezquindad como motores del comportamiento humano y sin negar la posibilidad que el hombre tiene de hacer el bien para los demás[13] —por ejemplo, para los amigos, los familiares o la patria misma al extremo de morir si ello fuese necesario, como lo contemplaban el derecho romano, el cristianismo: "no hay mayor amigo que el que da la vida por otro"—, se puede decir que santo Tomás de Aquino considera una exigencia moral para el hombre cultivar la confianza en sí mismo, pues lo demuestra la necesidad que tiene de amarse por sí y desde sí: sin amor ordenado por sí mismo, no cabría hablar de confianza en uno mismo.

Pero al afirmarlo, no está pensando —como tampoco Aristóteles lo hace— en cualquier clase de hombre, sino únicamente en el hombre bueno, es decir, el virtuoso, ya que, "al practicar acciones esmeradas, se hace un bien a sí mismo".[14] En cambio, "el hombre malo no debe amarse a sí mismo, precisamente porque al seguir sus malas pasiones, se daña a sí mismo y a sus prójimos".[15]

---

[13] No en balde dice Aristóteles que "Amar es querer un bien para el otro": *Rhetorica*, II, c. 4, 1380b, 35-36.

[14] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1169a, 12-13. Y en otra de sus obras dice el estagirita que: "Cada uno se tiene amor a sí mismo, y ello es un sentimiento natural. Se censura con razón el egoísmo, pero esto no consiste en amarse a sí mismo, sino en amarse más de lo que se debe, como el caso del amor al dinero, ya que todos, por así decirlo, aman cada una de estas cosas ", *Politica*, 1263b 2-5. *Cfr.* Aristóteles, *Politica*, 1342a 25: "A cada uno le produce placer lo familiar a su naturaleza", así como: *Rhetorica*, 1371b 20: "siendo todos amantes de sí mismos, forzosamente les serán placenteras a todos sus propias cosas, así sus obras como sus palabras".

[15] *Ethica Nicomachea*, 1169a, 14-15. Aquí Aristóteles se está refiriendo al amor de sí mismo que, en vez de ser algo bueno, es criticable. Se trata de la clase de personas que, en el acto amarse a sí mismas, no obedecen a la razón, sino a su naturaleza sensible. Y eso, como bien explica santo Tomás en otro lugar "no es amarse verdaderamente a sí mismo, es decir, según la naturaleza racional, que dicta que amemos para nosotros los bienes que atañen a la perfección de la razón", *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 25, a. 4, ad 3m.

En otras palabras, el hombre puede ser feliz; con el fin de alcanzar su felicidad, debe aplicarse a la virtud. Si para el hombre no fuera lícito amarse a sí mismo, ello significaría que no es lícito desear un bien para sí y, por tanto, ni siquiera la virtud. Y si no deseara la virtud, jamás se perfeccionaría ni llegaría a ser bueno, con lo que la moral carecería de sentido. Pero afortunadamente para el hombre, resulta lícito desear la virtud para sí mismo. Más aún, es natural, necesario y conveniente desearla para sí: "si el hombre es virtuoso debe querer lo bueno para sí, porque cada uno quiere bienes para sí mismo".[16]

Este amor de sí es tan legítimo, tan propio del hombre, por el simple hecho de existir, que, como explica santo Tomás inspirado en Aristóteles, "si aconteciera que un hombre pudiera transformarse en otra cosa, como ocurre con las fábulas, en las que un hombre se convierte en piedra o asno, a nadie le interesaría transformarse en algo que reuniera todos los bienes porque cada cual quiere ser *sí mismo*, es decir, conservar eso que él mismo es".[17]

En otras palabras, si fuera posible a un sujeto adquirir todos los bienes a expensas de someterse a un cambio de apariencia, nadie elegiría tal opción si para ello debiera renunciar también a ser él mismo. Lo que aquí está en juego es la propia mismidad, algo que la antropología filosófica suele denominar *intimidad substancial*. Se podrá renunciar a ser humano, pero no a ser uno mismo. Al transformarse en lluvia de oro para poder llegar hasta Dánae, Zeus mudó de apariencia, pero no dejó de ser Zeus. Y si para tener todos los bienes, es decir, para ser Dios, una persona tuviera que renunciar a ser lo que es, según santo Tomás, cualquiera preferiría seguir siendo lo que es: ella misma. Sería bueno tener todos los bienes posibles, pero a condición de no perder el propio yo. ¿Qué es precisamente lo que nos singulariza y especifica? ¿Qué es aquello que no podemos dejar de ser, ya que renunciar equivaldría a dejar de ser lo que se es? Sin mayor dilación responde santo Tomás: el *pensamiento*. Para este filósofo, el hombre puede, en cierto modo, ser su cuerpo, su carácter. Incluso pienso que el Angélico aceptaría, si bien con sus correspondientes reparos, que el hombre es lo que come y que aquello que materialmente consume puede llegar a formar parte de su propio protoplasma corporal. Pero sobre todo, el hombre es lo que piensa.

[16] *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, lib. IX, lect. 4, n. 1806.

[17] *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, lib. IX, lect. 4, n. 1807.

El propio entendimiento es la vida misma, el ser propio de cada uno, pues, según Aristóteles, "el intelecto constituye al parecer lo que es cada hombre",[18] y "el ser de cada hombre parece consistir en su pensamiento".[19]

El hombre podrá cambiar de manera de pensar, pero no puede renunciar a tener un pensamiento, es decir, unos conocimientos tomados a partir de una vida, de una experiencia pasada; ello lo individualiza y conforma su propia vida. No hay dos entendimientos completamente iguales, porque no hay dos vidas completamente idénticas. Aun cuando hubiera dos personas que conocieran exactamente lo mismo, lo experimentarían y comunicarían de manera diferente. El entendimiento de cada uno se encuentra menos sujeto al cambio; por eso, la personalidad de cada hombre está configurada por su propio pensamiento. Soy lo que pienso, soy lo que sé. Esto constituye lo más propio de mí. Y nadie querría renunciar a ello, aunque a cambio se le ofreciera tener todos los bienes posibles.

El amor que uno siente por sí mismo es un punto al que se tiende naturalmente, aun antes de alcanzar la virtud. Se considera un hecho que el hombre desea para sí el bien, aunque prescinda de la forma de entenderlo. Lo desea y procura aun antes de ser virtuoso. No es que primero tenga que cambiar o ser alguien distinto de lo que soy y, luego, cuando lo haya "merecido", desearé este bien para mí. No es eso: lo quiero ahora y para mí tal cual soy en este mismo momento, esté o no de acuerdo conmigo mismo, haya concordia conmigo mismo o no la haya. Incluso cuando nos hacemos reproches, lo hacemos desde aquellas tendencias y valores que consideramos pertenecientes a nuestra esencia, desde lo que consideramos lo mejor para nosotros.

El amor propio como exigencia de plenitud existencial

Según santo Tomás, esto es así y no hay que lamentarse de ello, ya que, en definitiva, así estamos hechos; por razón de nuestro ser de creaturas, en el mismo momento de recibir la creación, fuimos lanzados por el camino de la propia plenitud, de la tendencia a la felicidad y a la realización de todo lo contenido en germen dentro de nosotros. Dios ha creado todas las cosas para que sean. Y todas las

[18] *Ethica Nicomachea*, 1166a, 22.
[19] *Ethica Nicomachea*, 1166a, 23.

cosas tienden a ser lo que son. El apetito de ser es un apetito natural de las creaturas. Por eso, el amor de sí mismo es completamente legítimo; cuando el hombre se ama a sí, se debe a que en el fondo quiere mantenerse en su ser. El amor de sí mismo constituye una *exigencia* de plenitud existencial. La misma exigencia por la que el hombre está llamado a "querer su felicidad por naturaleza y necesariamente".[20] La felicidad constituye "el conjunto de todas aquellas cosas que la voluntad es incapaz de no querer",[21] de las cuales el amor de sí mismo es precisamente una de ellas.

Para la adquisición de la virtud, el hombre debe transitar por distritos incómodos. Pero una vez adquirida, no sólo es útil y necesaria su práctica, sino además gozosa. La práctica de la virtud proporciona un placer sensible e intelectual, lo cual suscita el deseo por ella. Detectar con mi inteligencia que la virtud es buena para mí, me lleva a amarla, a quererla para mí y, por tanto, a amarme en cierto modo.

El hecho de que la virtud tenga como efecto un placer hace pensar en otro aspecto: para santo Tomás, es indeseable la práctica de la virtud por la virtud misma,[22] tal como había sido planteado por los estoicos siglos atrás, o como será planteado en el siglo XVIII por Kant, para quien la virtud tiene en sí misma su recompensa. No es mi intención aquí explicar si la actitud moral ética o kantiana es inhumana o se encamina irremediablemente al voluntarismo. Deseo concentrarme en que el placer, como consecuencia de la virtud, se encuentra presente y en estrecha conexión con el deseo de amarse a sí mismo, y que esto es bueno y natural, según santo Tomás.

Esta delectabilidad de la virtud es explicada con cierta belleza estilística por él, en los siguientes términos:

> El virtuoso quiere sobre todo convivir consigo mismo, volviéndose sobre su corazón y meditando consigo mismo. Esto lo hace deleitablemente, de un modo, en cuanto a la memoria del pasado, porque el recuerdo de los buenos actos realizados le resulta deleitable; de otro modo, en cuanto a la esperanza del futuro, lo cual es deleitable para él; y de un tercer modo, en

[20] *Summa Theologiae*, I, q. 94, a. 1.

[21] *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 10, a. 2.

[22] Amamos la virtud no por ser algo bueno en sí mismo, sino en la medida en que por ella nos hacemos buenos. *In librum Beati Dionysii "De divinis nominibus"*, lectio X, cap. IV, n. 428.

> cuanto al conocimiento del presente, pues según su mente es rico en meditaciones, en consideraciones verdaderas y útiles.[23]

Este texto no constituye definitivamente una alabanza al solipsismo. Se trata más bien de un encomio profundo y edificante del propio sujeto que vive en paz consigo mismo, porque sabe que ha operado de acuerdo con la parte más noble de su espíritu, a saber, el dictamen de su inteligencia. Al tratarse de un sujeto virtuoso, la virtud proporciona una satisfacción personal de orden sensitivo en un proceso psicológico, donde finalmente la inteligencia y el apetito sensible armonizan, convergen entre sí. Santo Tomás no niega que el carácter sea lucha; es consciente de que la virtud se va fraguando en el combate espinoso contra las dificultades, como corresponde a cualquier buen hábito cuando se adquiere. Pero al final de la batalla, una vez que el propio sujeto logra imponerse a sí mismo, disfruta de un estado de concordia semejante a un termómetro sensible que mide la confianza en sí mismo.

Pareciera que finalmente llega un momento en el cual "la parte sensitiva está tan sujeta a la razón, que sigue el movimiento de la razón espontáneamente, o por lo menos ya no se opone vehementemente a ésta",[24] y ello siempre procura un placer. La conocida "sensación del deber cumplido" probablemente sea de esta misma naturaleza. ¿Podría pensarse en alguien que practicara lo que considera una virtud, sin que se desencadene en él alguna satisfacción personal, como efecto de lo que hace? Con santo Tomás, es muy difícil pensar en un sujeto así.

Quizá por esto mismo, el otrora arzobispo de Nueva York, Fulton J. Sheen, solía hablar de la importancia que reviste el amor de sí mismo frente al comunismo, ese otro gran fenómeno sociopolítico de mediados del siglo XX:

> ¿Cómo sería posible amar a los demás en la medida en que me amo, si no me he amado antes? Por esta razón, la caridad evangélica rechaza el comunismo, porque al negar los derechos individuales, niega la dignidad de los entes individuales, el propio aprecio que puedan sentir por sí mismos los ciudadanos, su autoestima. Por tanto, la caridad cristiana exige una fuerte dosis de sacrificio en favor de los demás, pero esa entrega in-

[23] *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, lib. IX, lect. 4, n. 1808.
[24] *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, lib. IX, lect. 4, n. 1809.

> cansable hacia el prójimo no implica la renuncia absoluta de uno mismo ni la enajenación de mi persona y mis derechos en favor de la sociedad, pues de hacerlo, me quedaría sin ellos, lo que iría en contra de la propia inalienabilidad de los derechos naturales que el Estado protege, mas no crea.[25]

No hay que ser muy perspicaz para advertir que, aunque existe un mundo de diferencia entre el Nirvana budista y el Estado totalitario, desde el punto de vista del amor que cada persona pueda sentir por sí misma apenas la hay, ya que la falta de respeto por la personalidad humana, la menor o nula consideración que el propio sujeto pueda tener de sí mismo, es algo que por ambos lados se propugna.

La confianza en sí mismo y la felicidad personal

Junto al amor divino y el amor al prójimo, el amor de sí mismo constituye uno de los tres tipos de amor que, según santo Tomás, puede el individuo desplegar en su inseparable condición de hombre y creatura. El santo no pasa por alto la convicción palpable de que el amor auténtico es desinteresado, en tanto no se busca a sí mismo. De lo contrario, no tendría palabras tan elogiosas, como las que destila por doquier hacia el amor al prójimo. Esto es verdad. Pero también lo es que, para el hombre, al hacer el bien, lo primero es sentir la confianza de que ello resulta posible; el bien, de la otra persona está siempre en segundo lugar, si no, no lo haríamos. Si es verdad que el amor de sí mismo constituye un deseo natural de plenitud existencial, o sea, es concomitante con el deseo de ser feliz, habrá que reconocer, en cualquier otro tipo de amor a los demás, una forma de amor propio en su versión más sublime o, cuando menos, considerar el amor de sí mismo como la medida de todo amor a los demás hombres. Nadie amaría a los otros de no radicar en ello gran parte de la propia felicidad.

Parecería sorprendente el que se trate de afirmar que en el amor de sí mismo pueda aprenderse lo que es todo amor. Esto lo enseña

[25] Y añade que "La filosofía comunista se basa precisamente en el valor de la masa y la insignificancia del individuo o persona. Marx dijo que el individuo, de y por sí mismo, no tiene ningún valor a menos que sea miembro de la masa revolucionaria. El comunismo edifica hormigueros, y las hormigas no son personas; para los 'soviets', una persona es como un grano de uva que continúa existiendo sólo a condición de que su valor individual y personal sea exprimido fuera de él, de suerte que sólo exista en el vino del Estado". *Vid.* F. J. Sheen, *op. cit.,* p. 269.

santo Tomás en el terreno propiamente filosófico y de la razón natural. Ya se sabe que el santo irá más allá de esta parcela, en el preciso lugar donde exponga teológicamente lo correspondiente a la caridad sobrenatural. En ella, se puede admitir la entrega de la propia persona por el amado hasta la propia muerte, es decir, sin importar ya el deseo de conservar el propio ser, tal como Cristo lo hizo. El color rojo del indumento cardenalicio simboliza la disposición a perder la propia sangre en pro de su propio rebaño, como de hecho ha sucedido históricamente. Esto, que para Aristóteles sería una locura irracional, como lo fue para los paganos en tiempos de Pablo, no sólo es legítimo para santo Tomás, sino que llega a ser un deber. Por eso se trata de una virtud infusa, es decir, no natural.

Por ahora, permítaseme regresar al terreno natural, para decir nuevamente algo en apoyo de la confianza en sí mismo. Cuando Aristóteles dice que "la forma más sublime de amistad es la que se parece al amor de sí mismo",[26] la interpretación que uno debe hacer de estas palabras, no debe ser, según santo Tomás, que el amor de sí mismo sea un reflejo de la amistad, sino más bien todo lo contrario. Uno no se ama a sí mismo como ama al amigo, antes bien, se ama al amigo como se ama uno a sí mismo. Por eso dice "el amor al otro procede del amor que siente uno por la propia persona".[27] Se desea un bien a las demás personas, en la medida que se desea, naturalmente, el bien propio.

¿Sería correcto pensar que la caridad no puede aplicarse también al amor de sí mismo y que únicamente se extiende al amor por los demás? Según santo Tomás, nada sería más incorrecto que pensar en ello, porque sin duda alguna el término caridad, genéticamente hablando, recibió por primera vez esa denominación para designar al amor que puede haber al menos entre dos personas.[28] El propio pseudo-Dionisio Areopagita solía referirse al amor como un *poder unitivo*,[29] y para toda unión se requiere no de uno, sino de diversos elementos. Sin embargo, el Angélico salva hábilmente la situación al señalar con agudeza aquellas cosas son una sola numéricamente, pero

[26] *Ethica Nicomachea*, 1166a, 1-2.

[27] "Affectus amantis primo figitur in ipso amante, et ex eo derivatur ad alios", *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi*, lib. 3, d. 28, q. 1, a. 6, *corpus*.

[28] Gregorio Magno (*In Evan.* 1 hom. 17, ML 76, 1139) solía decir que "caritas minus quam inter duos haberi non potest"; citado por Tomás de Aquino en *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi*, lib. 3, d. 28, q. 1, a. 6, arg. 1.

[29] *Cfr.* Tomás de Aquino, *In librum Beati Dionysii "De divinis nominibus"*, lectio X, cap. IV, n. 431.

que quizá aún les falta unirse *afectivamente*.[30] Ello sucede con un mismo sujeto que, aunque de suyo es algo uno, no tiene confianza en sí mismo; no percibe la armonía, resultado de sentirse bien con uno mismo cuando se ha actuado de acuerdo con el deber, cuando se ha podido someter los propios deseos desordenados a la razón y cuando esto ha propiciado una serie de efectos benéficos sobre otras personas ajenas a uno mismo, como la dicha producida por la confianza en sí sobre el matrimonio y el trabajo profesional. La unidad afectiva, distinta de la unidad numérica, se produce cuando no reina la insatisfacción afectiva dentro de uno mismo. Por eso, concluyo que, para santo Tomás, "también el amor que alguien tiene para consigo mismo entra en la caridad".[31] ¿Por qué no creer que en muchos casos de depresión, lo que quizás está faltando para su tratamiento sea una fuerte dosis de caridad para consigo mismo? Si esto es verdad, el no "soportarse a sí mismo", acompañado de la consecuente desconfianza hacia uno mismo, quizá se relacione con una falta de aprecio por la propia persona.

El amor en sí mismo es algo superior a la amistad, del mismo modo en que el νοῦς superior a la ἐπιστήμη, los principios a las conclusiones, o la causa a lo causado.[32] Santo Tomás así lo señala:

> Hacia sí mismo no se siente amistad, sino algo superior [...]. Consigo mismo se vive en unidad, y este *ser-uno* está por encima del *hacerse-uno* con otro. Y de la misma forma que el ser uno es lo primero frente al hacerse uno con otro, así también es el amor que se tiene el hombre a sí mismo la forma primigenia y la raíz de la amistad. La amistad que sentimos hacia otro consiste en portarnos con él como con nosotros.[33]

Así, para que haya unión (*unio*) con el amigo, debe haber antes unidad (*unitas*) para consigo mismo, pues *nemo dat quod non habet*. La unidad siempre es mejor que la unión.

Conclusión

La confianza en sí mismo también es parte de la caridad. En efecto, la confianza en las propias capacidades, lejos de ser un acto

[30] *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi*, lib. 3, d. 28, q. 1, a. 6, ad 3m.
[31] *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi*, lib. 3, d. 28, q. 1, a. 6, c.
[32] *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi*, lib. 3, d. 28, q. 1, a. 6, c.
[33] *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 25, a. 4, c.

egoísta y criticable, es necesario, útil y además constituye un deber moral porque se funda en el deseo de ser felices, en un deseo completamente natural e involuntario. Nos están vedadas muchas cosas, pero el ser feliz no es una de ellas. Tanto para Aristóteles como para santo Tomás, la virtud es algo necesario si se quiere ser feliz. Sin la virtud no se puede ser feliz porque todos quieren naturalmente ser felices. Por tanto, como la virtud es lo más bueno para el hombre, desearla es algo lícito y necesario. Si el hombre pensara que la virtud es inasequible, jamás se perfeccionaría.

Si al hombre no le fuera lícito amarse a sí mismo, jamás tendría confianza en todo lo que hace, lo cual significaría que no considera lícito desear un bien para sí y, por tanto, ni siquiera la virtud. Y si no deseara la virtud, jamás se perfeccionaría ni llegaría a ser bueno, con lo que la moral carecería de sentido. Pero, además, tampoco llegaría a ser feliz, porque, para santo Tomás, la virtud es un ingrediente fundamental de la felicidad. Y como la felicidad es una exigencia de la propia naturaleza, el amor y la confianza en sí mismo constituyen una exigencia de plenitud existencial.

El verdadero y legítimo amor de sí mismo no consiste en el deseo de cualquier hombre por cualquier clase de bienes. Aunque es un hecho de la vida cotidiana que cada hombre quiere para sí mismo ciertos bienes —bien es aquello a lo que todos tienden naturalmente, como sostiene Aristóteles al comienzo de su *Ética Nicomáquea*—, los únicos que en realidad ama son ser y vivir según aquello que en él permanece. Quien vive según lo que en él cambia, en realidad no se quiere; quien verdaderamente se ama no quiere dejar de ser lo que es. Y lo único que nos permite vivir según aquello que permanece en nosotros es vivir el entendimiento y la razón, propios del virtuoso.

Para santo Tomás, pues, la base de la confianza en sí mismo consiste en vivir conforme vive el virtuoso, es decir, ser y vivir según la propia razón, la cual, dentro de las facultades que integran al ser humano, es la menos sujeta a las mutaciones y, por tanto, lo único que le permitirá vivir sin dejar de ser lo que es. Así, finalmente adquiere sentido la célebre expresión tomista con que puede redondearse lo hasta aquí expresado: "el que se quiere siendo y viviendo principal-mente según su cuerpo, que es algo que está sujeto a transformaciones, verdaderamente no se quiere siendo y viviendo".[34]

[34] *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, lib. IX, lect. 4, n. 1807.

REPERCUSIONES ACTUALES DE LA EXCLUSIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL CONTRATO SOCIAL DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Ivonne Acuña Murillo*

En este artículo se presenta una revisión del análisis de Jean Bethke Elshtain y de Carole Pateman sobre los argumentos que justificaron la exclusión política de las mujeres en el pensamiento filosófico del contrato social, de los siglos XVII y XVIII, en pensadores como Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) y Jean Jacques Rousseau (1712-1778), y sus repercusiones actuales. Antes de abordar el análisis de dichos pensadores, se expone el estudio elaborado por Elshtain respecto de la división entre lo público y lo privado hecha por Aristóteles, el cual sirve de fundamento a toda una reflexión filosófico-política, que durante siglos consideró como "natural" dicha exclusión.

Elshtain y la visión aristotélica de lo público y lo privado

Elshtain retoma de Aristóteles la división entre personas superiores e inferiores; públicas y privadas, así como los distintos tipos de moralidad que las caracterizan y su conexión con la política, con el propósito de distinguir la repercusión de estas dicotomías en el pensamiento filosófico liberal de los siglos XVII y XVIII, y en el pensamiento occidental contemporáneo.

En el capítulo "Aristotle, the Public-Private Split, and the Case of the Suffragists", de su libro,[1] Elshtain sostiene que la exclusión política de las mujeres durante la democracia griega clásica se debió a una diferencia esencial entre dos tipos de personas: las superiores, representadas por los hombres adultos libres; y las inferiores,

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

[1] Jean Bethke Elshtian, *Public Man, Private Woman: Woman in Social and Political Thought*, New Jersey, Princeton University Press, 1993.

entre quienes se encontraban las mujeres, los esclavos, los extranjeros y los niños. Ambos grupos se encontraban unidos por relaciones de "necesaria" dominación y subordinación, en las cuales el nexo entre el elemento "naturalmente" dominante y el "naturalmente" dominado era esencial para la preservación de ambos. Aquí, el trabajo de las personas inferiores constituía, según Aristóteles, la condición necesaria sobre la que descansaba la vida pública; el trabajo doméstico de las mujeres y los esclavos era indispensable para el ejercicio de la ciudadanía masculina, pues otorgaba a los hombres el tiempo libre necesario para dedicarse a la política.

Para Aristóteles existía, además de la división entre las personas y como consecuencia de ella, una separación entre espacio público —político— y espacio privado —no político—, donde el primero era superior al segundo. La división entre personas y espacios dio lugar a una realización diferenciada de la virtud, la cual se entiende como la predisposición a procurar el bien de todos en los asuntos públicos; y estaba acompañada de ciertas características que permitían a los individuos conducirse como ciudadanos, entre ellas, la razón y la responsabilidad. La total realización de la virtud moral sólo se lograba mediante la participación en la vida pública, reservada para los *hombres adultos libres*. Las mujeres, en cambio, participaban de la virtud y la racionalidad en un sentido limitado, propio a su confinamiento en una asociación inferior denominada hogar (*oikos*), el cual, no obstante, era la "condición necesaria" para la *polis*, pues proporcionaba un espacio donde los ciudadanos desarrollaban parte de sus actividades.

Según Elshtain, en el esquema aristotélico las mujeres quedaban reducidas a "idiotas", del griego *idios* que designa a "aquellas personas que no participan en la *polis*" o personas privadas, las cuales no son totalmente racionales y sólo poseen una virtud limitada, acorde con su esfera y únicamente necesaria para el control de sí mismas.

De esta visión se deriva una teoría de la ciudadanía basada en el supuesto: "la vida de la *polis* es superior a ninguna otra". Es decir, la vida del todo es superior en naturaleza, intención y propósito a las asociaciones inferiores, como el hogar. En la *polis*, las personas públicas son responsables y racionales; participan absolutamente tanto en la vida privada como en la vida pública, pues son sus elementos integrales.

En esta teoría, sólo los hombres adultos libres podían ser ciudadanos; como tales, participaban de un alto bien moral y de un alto

sentido de justicia, por lo que podían impartirla mediante la posesión de un cargo.

En el Estado ideal, un buen hombre también debía ser un buen ciudadano. Sin embargo, un mal hombre podía ser un buen político, pues, según Aristóteles, lo considerado moral en el espacio público no podía ser juzgado con los estándares de la moral privada; por eso, las personas públicas eran juzgadas de una manera, acorde con su capacidad como personas públicas, y de otra en su calidad de personas privadas.

Por el contrario, una buena mujer sería una mala ciudadana, por definición. Las mujeres que fueran buenas ciudadanas no podían ser, en la esfera privada, buenas mujeres. Ellas se consideraban juezas de la llamada moralidad privada y no podían tomar parte la pública. Idealmente, Aristóteles consideró a las mujeres moralmente superiores en lo privado, porque eran inferiores en lo público. Este argumento entra en contradicción con lo dicho anteriormente, por lo que puede pensarse en la necesidad de mantener a las mujeres dentro del espacio privado, con el discurso de su superioridad moral en ese ámbito, para evitar que desarrollaran un interés concreto por la política.

En conclusión, *lo político* era el espacio del poder público, la esfera de la justicia y del sistema legal, donde el Estado era visto como un cuerpo de ciudadanos y de líderes políticos, ambos sujetos a leyes, pero no necesariamente limitados en el ejercicio del poder. *Lo no político* constituía un espacio privado de persuasión moral, no sujeto a leyes y juzgado por estándares no racionales. El poder en esta esfera se expresaba como manipulación oculta, engaño y astucia.

Las mujeres, entonces, no eran parte de lo político; con sus capacidades en la esfera privada proveían un refugio de la vida pública, para los hombres.

En seguida, se muestra cómo algunas de las ideas del pensamiento aristótelico fueron retomadas por los teóricos del contrato social.

El silenciamiento de la voz de las mujeres. Patriarcalismo en el pensamiento político liberal

Una de las consecuencias de la reclusión de las mujeres en el espacio privado fue el silenciamiento de su voz. Elshtain analiza este fenómeno en el capítulo "Politics Sanctified and Subdued: Patriarchalism and the Liberal Tradition" del citado libro. Ahí obser-

va que las categorías aristotélicas influyeron sobre las subsecuentes discusiones acerca de los espacios público y privado, así como de la personalidad política.

Elshtain centra su análisis en lo que llama "el patriarcalismo en el pensamiento político liberal", el cual se caracteriza a partir del papel central del *padre* de familia —hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, "padre de todas las cosas"—, quien vivía en su propio dominio en un estado de simultánea sujeción y control arbitrario sobre otros. En el patriarcalismo se reconocía la existencia de dicho estado de cosas al interior de la familia, no como una decisión humana, ni como una invención, sino como algo "natural"; la familia era vista como "una institución patriarcal natural".[2]

De esta manera, en el *Leviatán*, Thomas Hobbes sostuvo que en la sociedad se daba una coexistencia entre el establecimiento de un contrato social y la obediencia absoluta a la autoridad que se encontraba, tanto en el mundo privado como en el público. Así, en el estado de naturaleza, el poder paternal era "naturalmente" absoluto y en la sociedad civil, contractualmente absoluto. Hobbes ubica de nueva cuenta a la familia en ese espacio prepolítico, donde Aristóteles la había colocado. Lo anterior lleva a Elshtain a afirmar que uno de los grandes dilemas teóricos del pensamiento político de los siglos XVII y XVIII consistió en reconciliar el voluntarismo de la política con el "naturalismo" de lo privado.

Hobbes asume el patriarcalismo y lo inserta en un acto de aceptación, en el cual las mujeres —al contraer matrimonio— y los niños —al someterse a la autoridad paterna— daban su consentimiento tácito para ser gobernados absolutamente por los hombres. Cabe señalar que Carole Pateman llama *consenso aparente* a este consentimiento tácito, pues la aceptación forzada de las mujeres se confunde con un verdadero consentimiento.

La visión hobbesiana sobre la división público-privado deja a las mujeres sin un discurso moral y las obliga a vivir bajo un conjunto de términos alejados de toda crítica. Es decir, *priva* a las mujeres de la capacidad de pensar, juzgar, cuestionar y actuar, por medio de la imposición de un lenguaje aderezado con términos morales. Para Elshtain, Hobbes despoja a las mujeres de sus capacidades lingüísticas, de las relaciones sociales y de las formas de vida que ellas presuponen; así, la voz de las mujeres es "silenciada".

[2] J. B. Elshtain, *op. cit.*, p. 103.

Guiado por su interés de construir una república libre del azote de la guerra, Hobbes pretendía imponer un nuevo vocabulario, desapasionado, neutral, científico, según el cual, el lenguaje privado debía controlarse para *silenciar* el habla sediciosa, rebelde. Algunas personas fueron silenciadas previamente, al menos en el lenguaje público, por su absorción dentro de la vida privada. Todos los seres humanos debían ser *sujetos* y *sujetados*, pero el control se ejercería sobre todo en los dueños de voces imbuidas de pasión. Con esto Hobbes, a decir de Elshtain, intentaba desarticular la conexión entre pensamiento, habla y acción.

El silenciamiento de las voces sediciosas, entre ellas la de las mujeres, tenía como contraparte el poder del hombre, una especie de dios mortal que *daba nombre* a las cosas. En la obra de Hobbes, los sujetos son despojados del poder del habla individual, potencial destruido por la imposición externa de un poder absoluto, en este caso, el Estado, el *Leviatán*.

El gran *silencio hobbesiano* priva a las mujeres no solamente de voz pública y política, sino del papel tradicional en la educación moral, que le otorga la maternidad, el vocabulario científico de Hobbes se restringe a una evaluación moral pública en términos de deber, justicia, derechos, igualdad, libertad, legitimidad, resistencia, y no contempla términos propios de la moral privada, como sentimiento, emoción, afección, responsabilidad, amor, agradecimiento, compasión, decencia, amabilidad.

Elshtain argumenta que en el modelo hobbesiano es posible que las mujeres pudieran compartir con otros hombres la terrible igualdad de los silenciados y los *sujetados*, pero no la ventaja social, económica o política que el hombre individual tenía sobre ellas.

Asimismo, Elshtain aborda a otro de los pensadores del contrato social, John Locke (1632-1704), quien proporciona una versión del individuo abstracto, basado en la oposición histórica liberal entre una humanidad ideal y abstracta, y una real y concreta. La división epistemológica de Locke entre razón y pasión se refleja en la división público-privado, que explica a partir del lenguaje, al cual define como un sistema externo de signos y símbolos, más que como una actividad social compleja que une lo interno y lo externo, que ayuda a constituir las realidades internas y externas de los sujetos.

La división de Locke entre mente y cuerpo —entre razón, como racionalidad formal, y pasión, como algo que apenas contiene deseo—, y la personalidad humana erigida sobre ella requieren un tipo particular de división en dos esferas divergentes, una pública y otra

privada. Para Locke, los seres humanos quedan divididos en "mentes públicas" y "deseos privados". En la primera, los individuos son libres e iguales legalmente; se protegen ciertos derechos, se sirve a ciertos intereses, se hacen contratos y se llega a acuerdos de beneficio mutuo. El espacio y la mente pública existen como defensa contra la esfera privada, en la cual el deseo es concebido como incontrolable y arbitrario.

En el mundo público, las personas hablan el lenguaje común de la razón; viven bajo las leyes del Estado, las obligaciones del mercado y las costumbres de los diferentes cuerpos sociales a los cuales pertenecen. Por el contrario, en el espacio privado, los seres humanos están a merced de sus propias impresiones y deseos, precisamente porque no entra del todo la lógica del contrato social. Si seguimos la distinción de Locke entre el espacio público y el privado, las mujeres, al pertenecer al segundo ámbito, quedan restringidas a un deseo irracional.

En resumen, para Hobbes las mujeres son privadas de una voz pública y para Locke quedan sujetas a sus impresiones y deseos al no formar parte del contrato social. Pero ¿cuál es el nexo entre patriarcado y contrato social?

Reconciliación entre patriarcado y contrato social

En uno de sus libros, Carole Pateman hace una profunda crítica a la dicotomía público-privado, la cual, como se ha visto, motiva la exclusión de las mujeres de la vida pública; dicha crítica se refiere a la incompatibilidad entre la subordinación de las mujeres en el espacio privado y un pretendido ejercicio libre de la ciudadanía femenina en la vida pública.[3]

La autora muestra cómo las diferencias sexuales y la subordinación de las mujeres son centrales para la construcción de la teoría política moderna, nacida en los siglos XVII y XVIII con los teóricos del contrato social. Sus ideas acerca del significado político de la diferencia sexual fueron una parte integral del surgimiento de una moderna sociedad civil, dividida en dos esferas —una pública y otra privada—, de las cuales la primera es independiente de las relaciones sexuales y de la vida doméstica.

[3] Carole Pateman, *The Disorder of Women, Democracy, Feminism and Political Theory*, Los Ángeles, Stanford University Press, 1989.

Pero las ideas de los teóricos del contrato social sobre las mujeres no surgieron sin un antecedente inmediato del patriarcado. Pateman muestra un conflicto existente y lo presenta como una importante transición histórica entre una tradición patriarcal —paternal— y una forma moderna de sociedad civil patriarcal —fraternal—. El conflicto se sitúa en las diferencias irreconciliables entre los derechos políticos de los padres —patriarcado— y la libertad natural de los hijos —contrato social—.

Según la visión patriarcal tradicional, los reyes y los padres gobernaban exactamente en la misma forma; tanto los súbditos como los hijos eran "naturalmente" dependientes de los primeros. En contraposición, los teóricos del contrato social creían que lo paternal y lo político se gobernaban de manera diferente, pues la familia y la política eran dos asociaciones distintas y separadas; defendían la idea de que los hijos y los súbditos eran libres por *naturaleza*.

El patriarcalismo tradicional era derrotado por los teóricos del contrato, quienes inauguran una nueva doctrina de libertad e igualdad naturales, referidas, entre otras cosas, a las relaciones entre padres e hijos. Por medio del contrato social, los hijos varones, al llegar a la edad adulta, adquirían los mismos derechos que sus padres y no tenían que esperar la muerte de éstos para decidir por sí mismos sobre sus propias vidas. De manera contraria, las mujeres no se beneficiaron de este nuevo pacto social, pues al llegar a la edad adulta seguían siendo consideradas como "naturalmente" subordinadas a los hombres, sus esposos. Para el patriarcalismo, las mujeres fueron consideradas como "envases vacíos" dispuestos a ser llenados por el ejercicio del poder procreativo y sexual del padre.

Los teóricos del contrato social rechazaron el derecho paternal sobre los hijos y los gobernados, pero absorbieron y transformaron el derecho "natural" patriarcal sobre las mujeres en un derecho masculino-conyugal, basado en un supuesto consentimiento femenino, otorgado mediante el contrato matrimonial. En resumen, no hubo entre ambos tipos de posturas una controversia respecto de la subordinación de las mujeres, pues, para ambas corrientes, ellas nacieron para permanecer sometidas a los hombres.

Con los teóricos del contrato social, el derecho masculino sobre las mujeres no se consideró un derecho político, sino un derecho sexual-conyugal. De sus argumentaciones se deriva que los hombres nacen para ser libres y las mujeres para ser dominadas.

Pateman concluye que la separación de lo paternal y lo político significó la separación de los hombres y las mujeres, así como la

subordinación de ellas a los primeros. Los hombres como hermanos, ya no como padres e hijos, establecieron su propia ley y su propia forma de dominio conyugal sexual, donde el hombre, como esposo, asumía todo el control sobre la mujer.

Finalmente, Pateman afirma la existencia de un silencio, respecto de la historia, que revela al contrato social en su calidad de pacto fraternal y que constituye a la sociedad civil como un orden social masculino. Esta parte es la historia reprimida de la génesis del derecho político, ejercido por los hombres sobre las mujeres.

Según los teóricos del contrato social, las instituciones políticas están basadas en una convención, un contrato, un consenso y un acuerdo. Pateman comenta que la concepción de un orden sociopolítico convencionalmente fundado conlleva un conjunto de problemas que a lo largo de tres siglos no ha sido resuelto. Uno de ellos se refiere a la naturaleza de los individuos, quienes crean y toman un lugar dentro de la asociación civil, producto del contrato. Las preguntas derivadas de este problema son: ¿tienen los individuos capacidades "naturales" que les permiten formar parte de dicha asociación?, ¿hay algunos que no poseen o no pueden desarrollar las capacidades requeridas para participar en la vida civil?; si estos individuos existen, ¿su "naturaleza" es una amenaza para la vida social?, ¿forman parte las mujeres de este tipo de personas?, ¿existe un acuerdo de que las mujeres son peligrosas por esta razón? Rousseau respondió a estas preguntas de manera positiva.

El desorden político de las mujeres

De manera semejante a lo señalado por Elshtain acerca del papel de la virtud en la teoría aristotélica, y en respuesta a lo anterior, Pateman menciona un elemento que en los siglos XVII y XVIII justificó la exclusión política femenina; ella lo llama "el desorden de las mujeres". Según éste, las mujeres eran consideradas como una amenaza para el orden político, por lo que debían ser excluidas del mundo público.

Constituían una fuente de desorden porque su ser, o su naturaleza, era tal que las llevaba a ejercer una influencia desorganizadora en la vida social y política. Las mujeres llevaban un desorden en su propio centro —en su moralidad—, el cual provocaba la destrucción del Estado. La falta de virtud de las mujeres, en la visión aristotélica, fue llevada por Jean Jacques Rousseau hasta el extremo de la aniquilación del Estado.

Aristóteles hablaba de una falta de virtud para la vida pública; Rousseau, de algo más que falta de virtud: mencionó una influencia destructora inherente a la misma *naturaleza* femenina. Para él, las mujeres eran una fuerza subversiva dentro del orden político. En el capítulo IV de la *Civilización y sus descontentos*, afirmó que las mujeres eran hostiles y estaban en oposición a la civilización. Al igual que las ellas, la familia era una forma de asociación que permanecía en contraste, y tal vez en conflicto, con la vida política y social. Rousseau, al igual que Locke, sostuvo la idea hobbesiana, según la cual el "estado de naturaleza" estaba habitado no sólo por individuos sino por familias; así, colocó nuevamente a esta institución en un estado presocial.

De acuerdo con Rousseau, los hombres, a diferencia de las mujeres, sí poseían las capacidades requeridas para el ejercicio de la ciudadanía; en particular, aquellas que les permitían el uso de la razón para sublimar sus pasiones, desarrollar un sentido de justicia y confirmar la ley civil. Las mujeres, en cambio, no podían trascender la naturaleza de su cuerpo ni sus pasiones sexuales. Ello implicó que no pudieran desarrollar una moralidad política y, en consecuencia, que no fueran capaces de participar en el contrato social.

El cuerpo de las mujeres simbolizaba todo lo opuesto al orden político; la maternidad fue considerada como la antítesis de los deberes ciudadanos. Con estas ideas los teóricos del contrato social transformaron la diferencia sexual en diferencia política, apoyados en la distinción entre la libertad "natural" de los hombres y la sujeción "natural" de las mujeres.

El desorden político de las mujeres significó que fueran excluidas del "acuerdo original", y así el contrato social se convirtió en un pacto fraternal masculino.

Rousseau concluyó que la única manera de proteger al Estado del impacto desorganizador de las mujeres era mediante una estricta segregación de los sexos en sus actividades. La separación sexual era necesaria, porque las mujeres constituían una influencia corruptora sobre los hombres. Su desorden alejaba a los hombres de la virtud cívica y de la justicia. Sin embargo, la segregación era una medida preventiva que no curaba el desorden de las mujeres; sólo lo mantenía bajo control.

La familia, las mujeres y el sentido de justicia

Al igual que las mujeres, la familia se consideró una forma de asociación que entraba en conflicto con la vida política y social. Según Hobbes, Locke y Rousseau, la familia precede y puede existir en ausencia de instituciones sociales o sociedad civil; es decir, en condición natural. Según Rousseau, la familia sigue el orden de la naturaleza y es necesariamente patriarcal. A pesar de que el "estado de naturaleza" contrasta con la sociedad civil, la familia es común a ambas formas de existencia. Así, se considera una institución naturalmente social y no convencionalmente social; no es producto de un contrato, sino de la naturaleza; de ahí su carácter presocial.

La familia se encuentra en la fundación del Estado, al mismo tiempo, y es antagónica a él. Contradicción que cobra sentido bajo los argumentos rousseaunianos, que ubican a las mujeres dentro de la familia, y al no poder desarrollar un sentido de justicia propios, sólo pueden actuar en contra y debilitar el sentido de justicia de los hombres.

El sentido de justicia, dice Pateman, se desarrolla en tres etapas: primera, el niño aprende la "moralidad del orden" de sus padres; segunda, la "moralidad de la asociación" se desarrolla cuando el individuo ocupa una serie de cargos en la institución y se caracteriza por las virtudes cooperativas de justicia e imparcialidad; tercera, el individuo llega a la etapa en la cual, mediante "principios de moralidad", entiende el papel fundamental de la justicia en el orden social y desea confirmarlo. Así, el sentido de justicia es asumido.

Las tres etapas evidencian por qué las mujeres no pueden alcanzar el sentido de justicia; el cual se desarrolla principalmente en el ámbito público, lugar al que las mujeres no tienen el mismo acceso que los hombres, conclusión impensable para los teóricos del contrato social. El mismo Rousseau pensaba que la razón por la cual las mujeres no podían desarrollar un sentido de justicia se encontraba en las diferencias biológicas —naturales— entre los sexos, que influían y se reflejaban en sus respectivos caracteres morales.

Según Pateman, el conflicto considerado por Rousseau entre los intereses privados de las asociaciones y la voluntad general ubica a la familia, en tanto asociación, como una amenaza para la justicia. Aparece en el pensamiento rousseauniano una paradoja entre la familia fundante de la vida social, considerada como el "origen procreativo" de la sociedad, y su relación cercana con la naturaleza. Paradójicamente también, las mujeres aparecen como las guardia-

nas del orden y la moralidad al interior de la familia, al mismo tiempo que son un elemento inherentemente subversivo. De esta manera, Rousseau glorifica las tareas de las mujeres como madres y es uno de los primeros pensadores que enfatiza las implicaciones morales del amamantamiento.

Finalmente, al igual que la familia, las mujeres son situadas entre la naturaleza y la sociedad, y adquieren un estatus ambiguo al no poder escapar de su ser, corrupto por el contacto con la naturaleza misma o por la imposibilidad de trascender la suya propia. Las mujeres y la familia, entonces, representan a un tiempo el orden y el desorden, la moralidad y la pasión. De aquí se deriva que las mujeres y el amor se encuentran en oposición a la justicia.

El amor aparece como el valor máximo de la familia, mientras la justicia es del orden político. El amor y la justicia constituyen, entonces, valores antagónicos. Las demandas de amor y los vínculos familiares son particularistas, y se encuentran en conflicto con la justicia, que demanda subordinación de los intereses privados al bien público —universal—.

Según Pateman, a partir de los cuestionamientos de Rousseau hacia el individualismo abstracto y a la teoría liberal del Estado, se puede construir una teoría crítica que, en contraste con lo que argumentó el mismo Rousseau, replantearía la relación entre el amor y la justicia.

Repercusiones actuales de la exclusión política de las mujeres en la teoría liberal de los siglos XVII y XVIII

La exclusión de las mujeres de la vida política —primero, por Aristóteles y su creencia en la existencia de dos tipos de personas, las superiores y las inferiores; después, por los filósofos del contrato social en los siglos XVII y XVIII— ha tenido dos tipos de repercusiones: la primera, de carácter teórico-normativo, es decir, en el *deber ser* de la democracia; la segunda, referente a la práctica concreta de las mujeres en el ámbito político.

En el primer caso se encuentran:

a) el desconocimiento u ocultamiento de la contradicción existente entre la "natural" subordinación de las mujeres en lo privado y el ejercicio libre de la ciudadanía en lo público;

b) dentro del pensamiento filosófico liberal contemporáneo, la contradicción entre libertad e igualdad y el supuesto de que las

mujeres son sometidas por naturaleza han pasado inadvertidos, han quedado fuera de los temas tratados por los filósofos y teóricos de la democracia moderna, y de las luchas por democratizar al liberalismo;

c) los teóricos de la democracia moderna ignoran las limitaciones que la subordinación de las mujeres en lo privado imponen al ejercicio de la ciudadanía femenina en lo público, y

d) los teóricos de la democracia moderna, ante la "natural" exclusión de las mujeres del espacio público, no han puesto en duda la legitimidad del *deber ser* de la democracia, la cual no toma en cuenta a las mujeres. Por tanto, no se han preocupado en proyectar un orden político alternativo. La formulación de dicho orden es una prioridad para la filosofía y la teoría política feminista.

En el segundo caso, se contempla la ambigüedad y la contradicción en el estatus ciudadano de las mujeres, ocasionado por:

a) su incorporación al orden civil como subordinadas a los hombres, como inferiores a ellos;

b) su subordinación en lo privado;

c) una disposición menor de recursos, materiales y simbólicos, en comparación con los de los hombres, y

d) una experiencia histórica considerada como impropia para la participación política. El mejor ejemplo de ello es la maternidad, vista como la antítesis de los deberes ciudadanos.

Hasta hoy estas limitaciones han caracterizado el ejercicio ciudadano de las mujeres, quienes, sin embargo, han instrumentado una serie de estrategias —como las cuotas en las cámaras—, por medio de redes y organizaciones sociales y políticas, y han permitido remontar, en alguna medida, los obstáculos impuestos por una concepción anquilosada de la política y sus actores, rebasada ya por la misma realidad.

En este sentido y para concluir, cabría preguntar ¿cuáles son los elementos que el ejercicio ciudadano femenino aportan al "deber ser" de la democracia?

EL CONFLICTO DE LA RAZÓN Y LA EXISTENCIA EN LA FILOSOFÍA DE KIERKEGAARD:

Pensar para vivir

Marina Dimitrievna Okolova*

Se analiza la posición del pensador danés Sören Kierkegaard en torno a uno de los problemas fundamentales de la filosofía, esto es, al problema de la razón. En clara oposición a la tradición racionalista, Kierkegaard plantea la necesidad de reconocer los límites y determinar la validez de la razón metafísica, cuya pretendida objetividad y universalidad conducen al pensamiento donde se disuelve y se suprime al sujeto pensante. Para Kierkegaard, pensar significa "comprenderse a sí mismo en la existencia"; pensar o filosofar es una forma de vida y es el único camino que hay que seguir para conquistar su condición propiamente humana

> "La tarea propiamente filosófica, de ahora y de siempre, consiste en desarrollar, y por tanto saber, qué sea la razón".
>
> Jaspers

Introducción

Con la afirmación de Karl Jaspers tomada como epígrafe, podemos referirnos a uno de los problemas fundamentales de la filosofía, el cual ha sido objeto de reflexión de distintos pensadores pertenecientes a diferentes escuelas a través de los siglos. Aproximadamente desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, el interés en esa problemática es motivado, sobre todo, por los profundos cambios que ocurren en las esferas social y cultural, los cuales son difíciles de comprender si no se revisa el concepto de racionalidad. Cabe reconocer que el sentido generalmente otorgado al término *racionalidad* se consolidó en gran

* Licenciatura en Pedagogía, Universidad Pedagógica Nacional, México.

medida bajo el dominio de las ciencias naturales, consideradas como un modo privilegiado de conocer el mundo. La ciencia suele distinguirse del resto de las actividades cognoscitivas por el uso de los métodos rigurosos que permiten superar la arbitrariedad de las creencias subjetivas, y alcanzar el conocimiento seguro y universalmente válido.

La racionalidad, concebida en términos del lenguaje científico, fue denominada por los pensadores de la escuela de Francfort, como racionalidad instrumental, cuyo núcleo consiste en un conjunto de reglas formuladas con exactitud y precisión que rigen el proceso de investigación y garantizan su éxito. La razón instrumental, como es sabido, no admite la necesidad de establecer una diferencia cualitativa entre el estudio de la naturaleza y el estudio del mundo cultural e histórico. Por el contrario, considera semejante distinción como una deficiencia originada por la falta de madurez metodológica de las ciencias sociales, cuyo desarrollo sólo se aproxima al alcanzado por las ciencias naturales. Como señala M. Bunge, la aplicación de los métodos científicos en el ámbito de las ciencias sociales fue "resistida por los filósofos idealistas y kantianos, quienes afirmaban dogmáticamente que es imposible estudiar al hombre al modo en que se estudia una roca o un animal".[1] Precisamente este afán de estudiar "al hombre al modo en que se estudia una roca o un animal" representa un punto culminante del paradigma instrumental, que a su vez se convirtió en el fundamento de la ideología de la sociedad industrial, donde el dominio y manipulación, tanto sobre la naturaleza, como sobre los seres humanos, simplemente no tiene alternativa.

Sin embargo, la razón convertida en la *episteme* origina un saber trágico, ya que la pretensión de dominar racionalmente la naturaleza culmina, según lo expresado por Max Weber, con el desencantamiento del mundo, que se manifiesta como la escisión entre conocimiento y valoración, entre hecho y significado. El desarrollo del proceso de racionalización del que la ciencia es, al mismo tiempo, instrumento y expresión "excluye por principio todo modo de pensamiento que busque un sentido, cualquiera que sea, en los fenómenos del mundo".[2] En otras palabras, la razón *desencantada* testimonia que cuanto mayor dominio intelectual consigue el hombre

---

[1] Mario Bunge, *Epistemología*, Barcelona, Ariel, 1980, p. 37.

[2] Max Weber, *Ensayos sobre metodología*, en Nora Rabotnikof, *Max Weber: desencanto, política y democracia*, México, UNAM, 1989, p. 82.

sobre la realidad, tanto más desconoce y se aleja de sí mismo, renunciando a la vieja idea socrática del saber vivencial. Por eso, el espíritu y la materia, la naturaleza y el mundo humano, están separados por un abismo. La racionalidad científica no vislumbra el camino para superar esa división, pues no admite ninguna creencia más allá de lo que está atrapado en las redes conceptuales mediante los procedimientos analítico-explicativos.

Así, pues, el triunfo de la racionalidad instrumental resultó muy ambiguo: por un lado, la absolutización de los métodos científicos tuvo como consecuencia que el ser humano, tradicionalmente visto por la filosofía como portador de la conciencia racional, quedara entregado a las frías manos esqueléticas de las estructuras racionales, según Weber, las cuales determinan su pensamiento y su comportamiento y son autónomas de la voluntad humana. Por el otro lado, el hombre abandonado a sí mismo, convertido, según las palabras de M. Foucault, en una chispa, un relámpago fugaz en el océano de las fuerzas ocultas, debe enfrentar el reto de encontrar las respuestas a las preguntas fundamentales de la vida y, cabe añadir, asumir esa tarea en un mundo "sin dioses ni profetas".

No debe sorprender que la razón *desencantada* deje paso a una subjetividad nihilista, que eleva su propio egoísmo al nivel de la última verdad. Debemos admitir que nuestro modo de vivir edificado sobre intereses económicos, nuestra búsqueda del dinero y nuestra afición a la industrial de entretenimiento han empobrecido el espíritu humano. Habitantes del desierto espiritual, convencidos de que "sólo es real aquello que puede ser expresado con la terminología de las ciencias exactas de la naturaleza y demostrado con base en procedimientos cuantitativos",[3] no nos preocupamos por hallar los ideales y valores supremos que dan sentido al mundo en general y a la vida humana en particular; no aspiramos a la *tierra prometida* porque ya hemos perdido sus huellas. Al reflexionar sobre *el malestar de nuestra civilización*, G. Reale sugiere al respecto uno de los más conmovedores pasajes de la obra nietzscheana, *La gaya ciencia*:

> ¿No habéis oído hablar acerca de aquel loco que, a plena luz de la mañana, encendió una linterna, corrió al mercado y se puso gritar incesantemente: "¡Busco a Dios!", "¡Busco a Dios!"? Y

[3] Konrad Lorenz, *Decadencia de lo humano*, en G. Reale, *La sabiduría antigua (Terapia para los males del hombre de hoy)*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 39-40.

> puesto que allí se encontraban reunidos muchos que no creían en Dios, suscitó grandes carcajadas. "¿Acaso se ha perdido?", dijo uno. "¿Se ha perdido como un niño?", dijo otro. "¿O bien se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?" —gritaban y reían produciendo gran confusión—. El loco se abalanzó en medio de ellos y los atravesó con su mirada: "¡¿Adónde se ha ido Dios? —gritó— os lo diré! ¡*Nosotros lo hemos asesinado:* vosotros y yo! ¡Todos nosotros hemos sido sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar, bebiéndonos hasta la última gota? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte entero? ¿Qué hicimos para soltar la cadena que une la tierra al sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No es el nuestro un eterno precipitarnos? ¿Es hacia atrás, de costado, hacia delante, hacia todas partes? ¿Existe aún lo alto y lo bajo? ¿No vagamos acaso a través de una nada infinita? ¿No exhala su aliento sobre nosotros el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No sigue avanzado la noche, siempre más noche? ¿No debemos encender linternas por la mañana? ¿No oímos aún nada del estrépito que hacen los sepultureros mientras entierran a Dios? ¿No olemos aún el hedor de la putrefacción divina? ¡Hasta los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos asesinado![4]

¿Cómo pudo el hombre dotado de una maravillosa facultad llamada *razón* convertirse en este loco? ¿Y para qué, entonces, el hombre fue dotado de aquella maravillosa facultad llamada *razón,* si lo único que tenemos es el conocimiento carente de esperanza, indiferente a nuestras inquietudes existenciales? No cabe duda que somos seres racionales, pero nuestra vida transcurre a ciegas, entre falsas ilusiones y un profundo escepticismo. Podemos ilustrar nuestra situación con la imagen de Pieter Brueghel —el Viejo— que representa una inevitable caída de una fila de ciegos tras el tropiezo del que iba guiando, también ciego —"Parábola de los ciegos"—.

En efecto, pensamos para vivir, para dar razones a nuestra vida, y no logramos encontrarlas. Quizá hemos tenido tanta confianza en nuestra razón, que solamente produce especulaciones estériles cuando se trata de los ideales y valores supremos que deben guiarnos en nuestra vida. ¿Qué son estos ideales y valores supremos? Parece que a esta interrogante sólo podemos responder al estilo de Gorgias:

[4] Friederich Nietzsche, *La gaya ciencia,* en G. Reale, *op. cit.,* p. 25.

los valores supremos no existen, y aun si existieran, nosotros no lograremos saber qué son. Resulta difícil no estar de acuerdo con Heidegger en su comentario sobre el pasaje de Nietzsche que hemos citado antes: el nihilismo no inicia solamente donde se niega al Dios cristiano, donde se combate el cristianismo o donde se predica un ateísmo vulgar, al tomar como base el librepensamiento; el nihilismo comienza donde se pierde el principio rector de la vida humana, donde se anulan los valores fundamentales y donde se elimina la dimensión de la trascendencia.[5]

¿Es cierto, entonces, que el desencantamiento nihilista del mundo es la última palabra de la razón, y "vagar a través de una nada infinita" es nuestra condición existencial, en cuanto seres racionales? Ante estas interrogantes las palabras de Jaspers tomadas como epígrafe cobran una vital importancia. Este autor una vez dijo que el pensar filosófico no enmudece ante la autoridad; tampoco —nos parece—, debe enmudecer ante el nihilismo:

> Si la filosofía pierde cada día más su importancia —escribe Jaspers— en un mundo trillado de cataclismos espirituales y materiales, por el que estamos pasando hacia un futuro desconocido, ello se debe a que no sabemos tratarla ni manejarla. La filosofía es algo tan propio del hombre que está pidiendo una nueva configuración. Si lo que tiene de inmarcesible importancia histórica lo reforzaremos con nuestro propio peso de crucial gravedad, no nos veremos forzados a estar suspendidos sobre un abismo de la nada, ni a bracear en una existencia vacía sin encontrar fondo bajo nuestros pies. Siempre será posible conseguir una nueva norma y hacer brillar las luces que la filosofía guarda en la reserva.[6]

Una de las luces que la filosofía, según expresión de Jaspers, guarda en la reserva es el pensamiento de Sören Kierkegaard, cuyas reflexiones filosóficas en clara oposición a la tradición racionalista abren el camino para recuperar y reivindicar el antiguo concepto de sabiduría. La búsqueda del saber que emerge de las profundidades del alma y se convierte, utilizando la expresión de Bataille, en un "viaje hasta el límite de lo posible" constituye uno de los ejes temáticos de la filosofía de Kierkegaard, cuya posición, con respecto al

---

[5] Martin Heidegger, *Caminos de bosque,* en G. Reale, *op. cit.,* pp. 26-28.

[6] Karl Jaspers, *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía,* Madrid, Gredos, 1972, p. 223.

problema que nos interesa, será el objeto del análisis en el presente trabajo.

La razón metafísica como origen y fundamento de la verdad

> "La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella".

Sören Kierkegaard tiene, desde hace mucho, la reputación de uno de los más difíciles y complejos filósofos del siglo XIX. La principal dificultad que se presenta al lector de las obras de este filósofo es la peculiar y no acostumbrada —por lo menos en este género de literatura— manera de plantear y analizar los diferentes problemas filosóficos. Kierkegaard no sólo no recurre a la forma sistemática de exposición de sus ideas, forma tradicional del pensamiento filosófico occidental, sino que además reserva el derecho de conservar determinada independencia con respecto a todo lo que escribió. Al ser considerado un gran maestro en el género epistolar y de diarios, prefiere confiar sus pensamientos a los personajes inventados por él, quienes analizan, complementan o critican sus ideas mutuamente.

¿Cómo reconocer, entonces, la propia voz de Kierkegaard en este gran diálogo, donde toman parte no sólo distintos personajes de las obras, sino también las obras mismas, escritas en forma de ensayos que frecuentemente eran parodias las unas de las otras? Vista fuera del contexto general, cada obra aislada conserva la unidad y la coherencia de las ideas expresadas; pero al confrontarla con otras obras, esa unidad se pierde, y da como resultado que la noción sobre el punto de vista de Kierkegaard, basado en una o en algunas obras que comparten la misma temática, no coincide con otras nociones que surgen al leer trabajos distintos del mismo autor. De esta manera, parece como si el Yo del autor se reflejara en múltiples espejos, por lo que se fragmenta y se escapa a cualquier definición unívoca.

Al elegir la forma indirecta para exponer su pensamiento, Kierkegaard, literalmente, hizo todo lo posible para confundir a los lectores y no permitirles conformar una opinión determinada sobre su posición personal como autor. Así, por ejemplo, en su *Post scriptum a las Migajas filosóficas*, declaró lo siguiente:

> En los libros seudónimos, no hay una sola palabra que saliera de mí mismo. En *Temor y temblor, apenas* soy Johanes de Silentio, el caballero de la fe que él representa; aún menos soy autor del prefacio del libro, el cual es la réplica individual de un pensador subjetivo poéticamente real.[7]

De acuerdo con lo anterior, algunos estudiosos de la obra de Kierkegaard, en un afán de salvar la reputación de este último como filósofo y escritor, tratan de separar las ideas del pensador danés de la forma en que éstas aparecen; por lo que el modo indirecto de exposición puede ser interpretado "como un medio terapéutico" adoptado por Kierkegaard en "su situación histórica especial".[8] No es difícil comprender que semejante enfoque facilita en mucho la tarea del intérprete, perdido en el laberinto del pensamiento de Kierkegaard, pero, además, inevitablemente simplifica la problemática filosófica de este autor.

Sin embargo, la nueva forma de filosofar desarrollada por el pensador danés, tan original y novedosa para el siglo XIX, no es un mero recurso estilístico, sino la afirmación de un nuevo tipo de saber que supone un concepto de verdad específico, distinto del que se puede descubrir en las concepciones metafísicas del idealismo alemán.

Antes que nada, es necesario decir que Kierkegaard se negó a tomar el punto de vista, dominante en aquella época, según el cual la filosofía, al ser una construcción racional, es un sistema que parte de un único principio. Semejante principio, formulado ya por Descartes, era el acto puro de la autoconciencia: *yo pienso,* el cual, en la concepción de Kant, tomó la forma de la *subjetividad trascendental,* y en la filosofía del idealismo alemán se convirtió en la *actividad absoluta* o en el *sujeto absoluto* que crea, según su imagen y semejanza, la realidad objetiva. Dentro de este enfoque, con toda justificación, se podían ver las relaciones lógicas —la relación del sujeto con el predicado, en el juicio— como reflejo de las relaciones ontológicas; es decir, la existencia de la realidad objetiva era la en-

---

[7] Sören Kierkegaard, *Post scriptum aux miettes philosophiques,* Paris, Gallimard, 1949, p. 424. "Il n'y a donc pas dans les livres pseudonymes un seul mot qui soit de moi-même. [...] Dans *Crainte et Tremblement* je suis tout aussi peu Johanes de Silentio que le chevalier de la foi qu'il présente, tout aussi peu, pas plus encore que l'auteur de la préface du livre, laquelle est la réplique individuelle d'un penseur subjectif poétique réel." La traducción es mía.

[8] James Collins, *El pensamiento de Kierkegaard,* México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 54.

carnación, la realización de la esencia del sujeto. Por lo tanto, el sujeto es el pensamiento; la inteligencia y la realidad son lo inteligible. Esas ideas filosóficas permitieron a los filósofos poskantianos crear los grandes sistemas metafísicos, donde el mundo real se veía como el producto de un orden impuesto por el sistema conceptual.

Como es sabido, la sistematización de cualquier esfera de nuestros conocimientos significa la construcción de una red conceptual, dentro de la cual encuentra su explicación cualquier hecho empírico que tenga relación con la esfera investigada. El convertir la filosofía en sistema, a su vez, era equivalente a reconocer que es la forma superior de la ciencia, ya que en ella se alcanza la completa sistematización de los conocimientos que se tienen. Si consideramos que la filosofía es el conocimiento sobre *el Ente en cuanto ente*,[9] ella puede ser sistema sólo si llega a alcanzar la totalidad del conocimiento, es decir, si *el Ente en cuanto ente* está completamente concebido por el pensamiento.

En la época moderna, el intento más consecuente de otorgar a la filosofía el carácter de sistema fue realizado en la doctrina de Hegel, donde la larga tradición filosófica de considerar el principio ontológico de identidad, como fundamento de aquel principio lógico encontró su máximo desarrollo. En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu,* Hegel escribió lo siguiente:

> La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real:* he ahí lo que yo me propongo.[10]

Para alcanzar la meta propuesta —convertir la filosofía en ciencia—, Hegel necesitaba de un principio que permitiera organizar sistemáticamente todos los contenidos de su doctrina. A diferencia de las ciencias particulares que tienen como punto de partida un objeto específico, la filosofía inicia su desarrollo a partir del "acto libre del pensamiento" que existe "para sí mismo" y "engendra y se da a sí mismo su objeto".[11] Así, pues, el principio para construir el

---

[9] *Vid.* Aristóteles, *Metafísica,* Madrid, Gredos, 1998.

[10] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del Espíritu,* México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 9.

[11] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* México, Juan Pablos, 2002, p. 25.

sistema filosófico fue encontrado por Hegel en el concepto de "espíritu", definido como "sustancia viva", es decir, como sustancia dotada de subjetividad.[12] De acuerdo con el planteamiento hegeliano, la realidad como tal es la manifestación del Espíritu absoluto, que se actualiza y se realiza a sí mismo. En otras palabras, el proceso de despliegue del Espíritu se traduce en el despliegue del proceso real, lo que significa que el logos del ser yace en el ser del logos. De aquí se deriva la famosa tesis hegeliana sobre la racionalidad de lo real.

El Espíritu absoluto, o la Idea, recorre un largo camino de autorrevelación donde atraviesa diferentes etapas: espíritu como ser en sí, espíritu como ser por sí y, finalmente, espíritu como ser en sí y para sí mismo. En esta última etapa, la Idea o Espíritu absoluto se autoconoce en la intuición de sí mismo, como arte; en la representación de sí mismo, como religión, y en el conocimiento absoluto de sí mismo, como filosofía. Esta última, en su desarrollo como sistema refleja los tres momentos del despliegue de la dialéctica interna del Espíritu: *a) Lógica* o ciencia de la idea en sí y para sí; *b) filosofía de la naturaleza* o ciencia de la idea en ser otro, y *c) filosofía del espíritu* o ciencia de la idea que retorna a sí misma.[13]

De toda esta construcción metafísica, se desprende una peculiar concepción de la verdad, cuyo núcleo consiste en la tesis que "lo verdadero es el todo". De esta manera, la verdad considerada en la lógica tradicional como característica del juicio en la filosofía hegeliana se convierte en la característica del sistema como tal. En efecto, ningún juicio aislado puede captar el proceso del despliegue de lo absoluto; por lo tanto, el juicio no puede ser, en opinión de Hegel, el lugar de la verdad. La verdad existe sólo en el sistema, es decir, en la totalidad estructurada y organizada de los juicios especulativos que representan paso a paso el movimiento del Espíritu.[14]

---

[12] En el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* podemos leer lo siguiente: "La sustancia viva es , además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma". *Vid.* G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu,* pp. 15-16.

[13] Cabe señalar que en la *Fenomenología del Espíritu,* a diferencia del resto de su obra, Hegel desarrolla el sistema filosófico en sentido ascendente: parte de la conciencia singular y sigue el proceso de su transformación en la conciencia absoluta.

[14] "La *proposición* debe expresar *lo que* es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí." *Vid.* G. W. F. Hegel , *op. cit.,* p. 43.

Por eso, únicamente el saber especulativo, riguroso y sistemático es un conocimiento auténtico y supremo que no sólo aspira, sino posee la validez universal. Podemos recordar, al respecto, la rotunda afirmación con la cual Hegel concluye sus lecciones sobre la historia de la filosofía:

> Hasta aquí ha llegado el Espíritu del Mundo, cada fase ha encontrado su forma propia en el verdadero sistema de la filosofía: nada se ha perdido, todos los principios se han conservado, en cuanto que *la última filosofía es la totalidad de las formas.*[15]

Ahora bien, para llegar a este final feliz, es decir, para alcanzar la plenitud del saber, Hegel tuvo que pagar un precio y, como se verá adelante, bastante alto. Como ya hemos dicho, la metafísica hegeliana tiene como fundamento la noción del espíritu o de la conciencia absoluta, que es capaz de dar el ser a lo que piensa. Sin embargo, queda por resolver ¿qué papel cumple la conciencia finita en la vida de este Espíritu absoluto? Es obvio que el *yo* humano en cuanto conciencia finita no tiene la capacidad de crear la realidad, pero es capaz de *ver* esa realidad, tal como la *ve* el *Yo* absoluto en el acto de la intuición intelectual. En otras palabras, en todos los demás aspectos, excepto en el pensamiento, el ser humano continúa siendo un ser finito; pero en la esfera de la filosofía especulativa su punto de vista finito se transforma en universalmente válido, es decir, en verdad absoluta. De este modo, la conciencia finita se convierte en la *presencia viva* o en el portavoz de lo absoluto; la experiencia de esta superación de lo finito en lo absoluto, alabada por Hegel como un logro de lo finito mismo, resulta de una peculiar relación del hombre con lo infinito. Se trata de una relación de sustitución —lo finito sustituye lo otro, lo infinito; se presenta "como si fuera" lo infinito—, donde se elimina la distinción ontológica entre lo trascendente y lo inmanente; en nombre del individuo empírico habla el mismo Espíritu, con letra mayúscula.[16] De ahí se deriva la tesis hegeliana

[15] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de filosofía,* t. III, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 513.

[16] Como se sabe, Hegel siempre se opuso a relacionar su filosofía con el panteísmo; no obstante, como señala M. Beuchot, cualquier teoría filosófica que elimina la distinción ontológica entre lo trascendente y lo inmanente se arriesga a caer en una especie de ontologismo o de panteísmo, ya que parte de la premisa: "las cosas del mundo son completamente unívocas a Dios, nuestro conocimiento de ellas y nuestro lenguaje so-

de que "el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal",[17] cuya aplicación en la esfera social significa la prioridad de la sociedad respecto de sus miembros individuales; y en la esfera del pensamiento, la prioridad del conocimiento impersonal en general respecto del sujeto pensante. Por ello, no hay ninguna necesidad de tener diferentes opiniones por cualquier cuestión; todo lo correcto se contiene en los límites de un único punto de vista que, necesariamente, toma una forma abstracto-monológica ("la Conciencia en general", "el Espíritu absoluto", "el Espíritu de la nación o del pueblo"). Podemos estar de acuerdo con M. Bajtín quien escribió:

> Desde el punto de vista de la verdad [concebida como sistema - M.O.] no existe la individuación de las conciencias. El único principio de individuación cognoscitiva conocido por el idealismo es el *error*. No se atribuye una persona a todo juicio verdadero, sino que tiende a un cierto contexto sistemático y monológico [...]. Idealmente, una sola conciencia y unos labios son absolutamente suficientes para toda la plenitud de la cognición; no hay necesidad de una pluralidad de conciencias, para la cual no hay fundamento.[18]

Partiendo de esto, podemos comprender por qué, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, otro punto de vista distinto al de Hegel no se considera como una posición independiente, sino como objeto de un análisis crítico, cuya finalidad es identificar qué tanto una idea concreta expresada por otro se inserta en el cuadro general del desarrollo de la conciencia universal. Si el Espíritu absoluto es el único poseedor de la verdad y, por ende, es el único sujeto epistémico, resulta obvio que ninguna otra conciencia, ningún otro *yo* con su propio punto de vista, puede aparecer cerca de él. Para el Espíritu absoluto todo lo que es otro, lo diferente, tiene valor sólo

bre ellas son plenamente coincidentes con el Suyo". Mauricio Beuchot, *Signo y lenguaje en la filosofía medieval,* México, UNAM, 1993, p. 33.

[17] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu,* p. 230.

[18] Mijaíl Bajtín, *Problemas de la obra de Dostoievski,* en M. Bajtín, *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*, México, Taurus, 2000, pp. 149-150. Para ilustrar esta idea podemos referirnos a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, quien en la parte introductoria escribe que "las creaciones son tanto mejores cuanto menos imputables son, por sus méritos o su responsabilidad, al individuo, cuanto más corresponden al pensamiento libre, al carácter general del hombre como tal hombre, cuanto más se ve tras ellas, como sujeto creador, al pensamiento mismo, que no es patrimonio exclusivo de nadie." G. W. F., Hegel, *Lecciones sobre ...*, t. I, p. 8.

Espíritu absoluto todo lo que es otro, lo diferente, tiene valor sólo como el momento interno de su propia actividad.

De todo lo anterior, se concluye que la pretensión de concebir la razón a partir de la premisa de la unidad de la conciencia universal inevitablemente conduce al pensamiento donde se disuelve y se suprime el sujeto pensante. Esta racionalidad abstracto-monológica, que constituye el trasfondo de la metafísica hegeliana, es el precio que pagó Hegel por anclar la verdad filosófica en la sistematicidad científica.

Precisamente, el pensamiento donde no hay sujeto pensante, que en el siglo XX inesperadamente se convierte en el soporte ideológico de los regímenes totalitarios, Kierkegaard contrapuso su particular *polifónico*, si empleamos la definición de Bajtín, forma de filosofar. En este pensar *polifónico* encuentra su expresión la profunda convicción del pensador danés no sólo acerca de que ninguna verdad, por principio, cabe dentro de los límites de una sola conciencia, sino de que ella por su misma naturaleza es hermenéutica, como dirían los filósofos contemporáneos, y la forma de su existencia de ninguna manera es un sistema riguroso, sino un diálogo vivo entre diferentes puntos de vista.

El conflicto entre la razón y la existencia en la filosofía de Kierkegaard

> "La existencia misma es sistema, pero sólo para Dios ...".

Es conocida la oposición de Kierkegaard a la metafísica hegeliana, debido a que esta última, en opinión del pensador danés, presume conocer lo absoluto, pero no ofrece nada al ser humano, cuya individualidad es sacrificada en aras de autorrealización del Espíritu. Kierkegaard ajusta cuentas con Hegel y, en su persona, con toda doctrina filosófica en la que, en nombre de la razón se establece sin apelaciones la prioridad de lo universal, respecto de lo individual. Al polemizar con Hegel, Kierkegaard dice que el sistema es realmente la forma más deseable para expresar la verdad completa. Sin embargo, sólo un ente absoluto es capaz de construir semejante sistema; no el ser humano, quien en virtud de su finitud no puede poseer la totalidad del conocimiento. Para Kierkegaard, *sistema* es sinónimo de lo *acabado*, lo *cerrado*, mientras que la existencia es lo *abierto*, lo *separado*. No se trata de que la existencia esté desprovista de pensamiento o que no se deje pensar, sino que ella

de la existencia significa referirse al hecho de que el que piensa existe, y este sujeto pensante es un hombre concreto, un existente que, a diferencia del Espíritu absoluto, piensa para vivir, y no vive para pensar. Precisamente en la existencia y no en el pensamiento puro se articulan estos dos momentos —ser y pensar—, por eso, para Kierkegaard el pensamiento puro que parte de lo absoluto, de la substancia-sujeto no es más que un "fantasma".[19] El hombre como sujeto pensante, y al mismo tiempo como existente, tiene dos caminos:

> O bien puede hacer todo para olvidar su existencia, lo que resulta cómico, porque la existencia es esa propiedad particular de que el existente existe, quiéralo o no. O bien puede dirigir su atención sobre el hecho de que existe. En este caso es necesario levantarse contra el pensamiento moderno objetivo que descansa no sobre una suposición errónea, sino cómica, ya que el pensamiento había olvidado en una especie de distracción histórico-universal lo que significa ser hombre. [20]

Y para Kierkegaard ser hombre significa ocuparse de sí mismo y comprenderse a sí mismo en la existencia. El pensamiento abstracto, con su pretendida objetividad, suprime la existencia en cuanto realidad concreta y hace del hombre existente un ser puramente fantástico; de ahí proviene su cómica inutilidad cuando se trata de resolver las preguntas y las dudas que emergen de la vida misma. Como escribe Kierkegaard en su *Diario*, "las dificultades de la filosofía especulativa crecen en medida que se debe realizar existencialmente aquello sobre lo que especulan."[21] El pensador danés ilustra esa idea de la siguiente manera: los autores de los sistemas

[19] Como escribe Kierkegaard: "Le fantastique 'Je-Je' n'est pas l'identité de l'infini et du fini, car ni l'un ni l'autre n'est réel, c'est un fantastique arrangement dans les nuage, une étreinte stérile, et la relation du je individuel à cette apparition aérienne n'est jamais indiquée". *Vid.* S. Kierkegaard, *Postscriptum aux miettes philosophiques,* Paris, Gallimard, 1949, p. 130.

[20] *Ibidem,* p. 80. "Ou bien il peut faire tout pour oublier son existence, ce par quoi il devient comique, car l'existence a cette propriété particulière que l'existant existe, qu'il le veuille ou non ... Ou bien il peut diriger toute son attention sur le fait qu'il existe. De ce coté il faut avant tout élever contre la spéculation moderne l'objection qu'elle no repose pas sur une présupposition fausse, mais comique en ce qu'elle a oublié dans une espèce de distraction historico-mondiale ce que signifie: être homme."

[21] *Cfr.* S. Kierkegaard, *Journal (Extraits). 1834-1846,* Paris, Gallimard, 1963, p. 391.

tra esa idea de la siguiente manera: los autores de los sistemas metafísicos atrapados en sus especulaciones fantásticas se parecen a un hombre que, después de construir un enorme castillo, sigue viviendo en una choza arrinconada.[22]

Con esta imagen irónica, Kierkegaard resalta el punto más débil del pensamiento especulativo: en el nivel existencial no se produce el "milagro de reconciliación" (Hegel) entre el sujeto y el objeto, entre ser y pensar; la razón identificada con la Idea se bifurca, dejando la personalidad indefensa frente a las contradicciones reales, que están muy lejos de ser reconciliadas.

La crítica que dirige Kierkegaard a la filosofía hegeliana pone de manifiesto que la pretensión de convertir la filosofía en sistema empobrece lo que comúnmente se llama la búsqueda de la verdad, pues el Espíritu absoluto nada tiene que buscar; él, en virtud de su absolutidad, ya se encuentra más allá de la oposición entre la verdad y la falsedad, es decir, más allá del principio *o lo uno o lo otro*. Por lo que toca al individuo empírico concreto, se puede decir que al hacer del principio *o lo uno o lo otro da lo mismo* la base de su posición existencial, pierde la posibilidad de obtener la verdad que sea importante, significativa para él. Podemos estar de acuerdo con lo dicho por M. Ferraris, quien señala que sólo "se puede tener razón si se corre el riesgo de equivocarse en el encuentro con la experiencia que no es la emanación de nuestro espíritu".[23]

En efecto, si se admite la posibilidad de alcanzar el saber absoluto, entonces toda actividad finita, incluida la actividad del conocimiento, pierde todo su sentido. ¿De qué, entonces, va a vivir el ser humano quien, a pesar de cualquier sistema filosófico, sigue siendo un ente finito? No es difícil apreciar que la elección en ese caso no es tan rica en posibilidades. En su anhelo de alcanzar la identidad entre lo finito y lo absoluto, el hombre puede textualmente renunciar a su *yo* empírico y a su finitud; esto es, suicidarse. Como menciona Kierkegaard:

> La especulación moderna hace todo para que el hombre salga objetivamente de sí mismo, pero la existencia impide hacer esto, y si hoy los filósofos no se hubieran convertido en los escribas

[22] "La plupart des faiseurs de systèmes sont comme un homme, qui construirait un immense château, mais n'habiterait qu'à côté dans une grange, ils ne vivent pas eux-mêmes dans cette immense bâtisse systématique". *Cfr. ibidem*, p. 392.

[23] M. Ferraris, *La hermenéutica,* México, Taurus, 1999, p. 51.

> tástico, habrían advertido que el suicidio se convierte en la única interpretación práctica, más o menos satisfactoria, de este intento.[24]

No es extraño, pues, que Kierkegaard rehúse concebir la verdad como sistema; afirma que la verdad radica no en el pensamiento, sino en la existencia, la cual, utilizando terminología heideggeriana, es la condición ontológica de que cualquier juicio sea aceptado por el hombre como verdadero o falso.[25] Como escribe Kierkegaard:

> Para la reflexión objetiva la verdad es algo objetivo, es un objeto; de lo que se trata entonces es abstraerse del sujeto. Para la reflexión subjetiva la verdad es la apropiación, la interioridad, la subjetividad y se trata de profundizar, existiendo, en la subjetividad.[26]

La interpretación existencial de la verdad coloca a Kierkegaard en una situación muy difícil. En efecto, si "la subjetividad es la verdad"[27], y se trata del sujeto concreto existente y no del sujeto absoluto o por lo menos del sujeto trascendental, ¿no será en ese caso un total relativismo el precio por esa interpretación existencial? ¿Dónde y cómo encontrar ahora el principio que permitiera orien-

[24] S. Kierkegaard, *Post scriptum...*, p. 130. "La spéculation moderne a tout mis en oeuvre pour que l'individu sorte objectivement de lui-même, mais cela ne se peut faire, l'existence l'empêche, et si aujourd'hui les philosophes n'étaient pas devenus des scribes au service de la multiple activité de la pensée fantastique, cette pensée se serait aperçue que le suicide devrait être l'unique interprétation pratique, et à peu près satisfaisante, de sa tentative".

[25] No fue casualidad recordar en este lugar a Heidegger. Mucho tiempo después, en otro contexto histórico-cultural y expresado en otra forma, Hiedegger retoma el concepto de verdad de Kierkegaard: "La verdad la suponemos, 'nosotros', porque 'nosotros', siendo en la forma de ser del 'ser ahí', *somos* 'en la verdad'. No la suponemos como algo 'exterior' y 'superior' a nosotros con lo que entremos en relación al lado de otros 'valores'. No somos nosotros quienes suponemos la 'verdad', sino que es *ella* quien hace posible ontológicamente que *seamos de tal manera* que 'supongamos' algo. La verdad es quien *hace posible* toda 'suposición'". M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 249.

[26] S. Kierkegaard, *Post scriptum...*, p. 127. "Pour la réflexion objective, la vérité est quelque chose d'objectif, un objet, et il s'agit de faire abstraction du sujet; pour la réflexion subjective, la vérité est l'appropriation, l'intériorité, la subjectivité, et il s'agit de s'approfondir en existant dans la subjectivité".

[27] *Ibidem*, p. 134.

tarse en la multiplicidad empírica de las opiniones humanas? ¿Debe o no el "pensador subjetivo" conformarse con que cada hombre posee su verdad personal, lo cual no sólo no puede ser compartida con el otro, sino que incluso no puede ser comunicada a ningún otro?[28]

En relación con esto, es importante señalar que es casi una tradición, cuando se analiza la filosofía de Kierkegaard, contraponer razón y existencia y llegar a la conclusión de que el pensador danés excluyó el primero en favor del segundo. Así, por ejemplo, uno de los seguidores de Kierkegaard y uno de los más radicales partidarios del enfoque subjetivista, L. Shestov, afirmó que el núcleo mismo de la filosofía de Kierkegaard consiste en la completa e incondicional renuncia a creerle a la razón y al pensamiento racional. Según Shestov, el "pensador subjetivo" debe arrancarse del poder del racionalismo y armarse de valor para "buscar la verdad en lo que comúnmente se ha acostumbrado concebir como paradójico y absurdo".[29]

Podríamos objetar a esa afirmación del filósofo ruso lo siguiente: si la razón y la existencia realmente se excluyen mutuamente, entonces no es necesario ningún valor para buscar la verdad. Más aún, no se le debe buscar. La interpretación existencial de la verdad presupone que ella tiene sus raíces, no en el pensamiento, sino en el ser; el cual dentro de la reflexión subjetiva se define como la existencia individual. Por ello, debemos admitir que existen tantas verdades como existencias. Recordando una vez más las palabras de M. Ferraris, podemos decir que en este caso tampoco el hombre corre el riesgo de equivocarse en el encuentro con la experiencia.

Si consideramos lo anterior, tendremos la audacia de afirmar que, para Kierkegaard, la pérdida de la objetividad era tan nociva, como "el pensamiento donde no existe el sujeto pensante". Como filósofo, quiso huir de esos dos extremos: tanto del dogmatismo del pensamiento filosófico, como de su completo relativismo, ya que al final de cuentas esas dos posiciones conducían al principio "*o lo*

[28] Respecto de esto, podemos recordar el famoso argumento de L. Wittgenstein contra la posibilidad de un lenguaje privado. Según Wittgenstein, no puede haber un lenguaje sin criterios establecidos por la comunidad para el uso correcto de los términos. Por lo tanto, si puede existir el pensador solitario, éste no contará con recursos lingüísticos para poner de manifiesto y hacer accesible a otros el contenido de su pensamiento.

[29] L. Schestov, "Kirkegard – religuiozny filosof", en S. Kierkegaard, *Naslazhdeniie i dolg*, Kiev, AirLand, 1994, p. 429.

uno o lo otro da lo mismo", con la pequeña diferencia de que en un caso se sacrificaba el principio individual y en otro, el universal.

Sin duda, el mismo Kierkegaard comprendía muy bien las dificultades que le esperaban en el camino de la interpretación existencial de la verdad, lo cual atestigua en particular un fragmento de su *Post scriptum* donde podemos encontrar la siguiente afirmación:

> El camino objetivo tiene la seguridad, que no tiene el camino subjetivo (no se puede pensar juntos la existencia, el existir y la certeza objetiva); el camino objetivo, como suponen, permite huir del peligro que nos viene al encuentro en el camino subjetivo; ese peligro en su punto culminante es la locura.[30]

Esa locura, continúa Kierkegaard en su pensamiento, es bien conocida por todos; ella consiste en que la interioridad, la subjetividad predomina sobre la realidad. El caso típico de este mal se puede ver en la figura de don Quijote, cuyo mundo interior está completamente desvinculado del mundo exterior. Lo trágico y lo cómico de este caso, según Kierkegaard, consiste en que aquello que infinitamente interesa al desafortunado es una particularidad por la cual ningún otro hombre se preocupa.[31]

Sin embargo, como señala Kierkegaard, cuando el hombre se olvida de sí mismo y se pierde en la objetividad también se puede considerar como una especie de locura que nuestro autor llama "locura objetiva". Para aclarar su pensamiento, relata una historia curiosa sobre un loco, quien para engañar a su médico y salir del manicomio, repite permanentemente una sola frase: "la tierra es redonda". Esa afirmación representa a la verdad objetiva tan respetada por todos y debe, según la opinión del enfermo, liberar de toda sospecha de anormalidad al que la dice. No obstante, precisamente esa afirmación por medio de la cual el enfermo quiso convencer al médico de que está sano, es lo que demuestra que está enfermo. En relación a ella Kierkegaard pregunta irónicamente:

---

[30] S. Kierkegaard, *Post scriptum...*, p. 128. "Le chemin objectif entend avoir une sûreté que le chemin subjectif n'a pas (et cela se comprend, existence, exister, et sûreté objective ne se laissent pas penser ensemble), et entend échapper à un danger qui attend le chemin subjectif, et ce danger est, en fin de compte, la folie".

[31] *Ibidem*, p. 129.

> ¿Pero acaso la tierra no es redonda y acaso el manicomio exige una víctima más en nombre de esa afirmación, como en los tiempos en que todos reconocían que la tierra era plana como galleta? ¿O acaso es loco el hombre que, al expresar una verdad objetiva aceptada por todos, espera demostrar que no está loco?[32]

En resumen, en opinión de Kierkegaard, la verdad objetiva, como tal, no permite concluir, en relación con quien la expresa, que éste es un hombre razonable; bien podría ser que el hombre está loco, aunque lo que dice sea la verdad y, sobre todo, la verdad objetiva.[33] En otras palabras, el pensador danés no rechaza la concepción tradicional de la verdad, como *adaequatio* —adecuación del juicio con la realidad—, pero sí cuestiona su posibilidad. Y que el hombre puede repetir miles de veces que la tierra es redonda, pero en su vida real se orientará por otras verdades completamente distintas, lo que significa que la verdad objetiva por sí misma no es una garantía que pueda ser tomada por el hombre como su punto de vista personal.

Ahora bien, a primera vista parece que la reflexión subjetiva representa una alternativa para el "pensamiento donde no existe el sujeto pensante" ya que, en este caso, la búsqueda filosófica se desprende de las inquietudes existenciales del hombre y le permite liberarse de la tiranía de la razón universal. Pensar para "comprenderse a sí mismo en la existencia" evoca la enseñanza socrática: "una vida sin examen no es digna de ser vivida". La tarea del pensador subjetivo se sitúa en esta perspectiva: pensar o filosofar es una forma de vida; es el único camino que hay que seguir para conquistar la condición propiamente humana.

Para Hegel dicha condición humana radica en la capacidad de pensar objetivamente, es decir, en la capacidad de conocer lo que es "en sí mismo" la verdad, la justicia, el bien, el amor. Pero conocer, en abstracto, todavía no significa apropiarse, ni vivir lo que se cono-

---

[32] *Idem*, p. 129. "Mais est-ce que la terre n'est pas ronde, est-ce que la maison de fous demande encore une victime au nom de cette proposition, comme jadis à l'époque où tout le monde admettait qu'elle était plate comme une galette? Ou bien est-il fou l'homme qui, en exprimant une vérité objective généralement admise et considérée comme vraie, espère prouver qu'il n'est pas fou?"

[33] *Ibidem*, p. 128. "La vérité objective en tant que telle ne tranche en aucune façon la question de savoir si celui qui l'exprime est raisonnable, elle peut même, au contraire, révéler que l'homme est fou bien que ce qu'il dise soit tout à fait vrai, et surtout objectivement vrai".

ce en concreto. Una vida plenamente humana, según el pensador danés, no puede ser limitada al conocimiento y menos al conocimiento especulativo. Desde luego, el hombre siempre tendrá un genuino interés por saber qué es la verdad, qué es el amor, qué es la felicidad, qué es la fe. Pero vivir es amar, creer, estar feliz, etcétera. y no simplemente saber qué lugar ocupa todo ello en el sistema del conocimiento. La búsqueda de la verdad, tal como lo plantea Kierkegaard, es una auténtica aventura cuyo resultado es imprevisible, porque, como cualquier aventura, siempre implica un riesgo. Quien va en busca del amor, puede encontrarse con el odio; quien va en busca de la fe puede volverse escéptico; aquel que va en busca del saber puede caer en la locura. Kierkegaard, como hemos visto, advierte este riesgo que entraña el afán de hallar la verdad que emerge de las profundidades de la existencia misma. La locura en este caso consiste en convertir su propia subjetividad, su propio *yo,* en medida de todas las cosas. Sin embargo, aceptar que la verdad es una creencia personal todavía no significa aceptar que toda creencia personal es la verdad. Si la verdad subjetiva no alude al *logos* es una verdad superflua, meramente circunstancial, que condena al hombre a la angustia y a la soledad; es una verdad que se invalida a sí misma. Vivir en la verdad no significa dictar a sí mismo sus propias leyes y sus propios ideales, sino tender apasionadamente a algo sólido, "algo que, a pesar de no ser cosa mía, nazca de las profundas raíces de mi vida, que me arraigue [...] y me sostenga, aun cuando el mundo entero se derrumbe".[34] El problema, entonces, que está detrás de la oposición entre la razón y la existencia en la filosofía kierkegaardiana es el problema de cómo descubrir y reconocer en las profundidades de la existencia misma la voz de la razón, cómo integrar en el horizonte de la finitud humana estos dos momentos opuestos sin suprimir su polaridad.

Debemos admitir que, dentro del contexto general de la filosofía de Kierkegaard, el problema mencionado no tiene y no puede tener una solución definitiva y concluyente. No en vano Kierkegaard afirma, con frecuencia, que su pensamiento es dialéctico, aunque no en

[34] "C'est là qui me manquait pour mener *une vie pleinement humaine* et pas seulement bornée au connaître afin d'en arriver par là à baser ma pensée sur quelque chose —non pas d'objectif comme on dit, et qui n'est en tout cas pas moi— mais qui tienne aux plus profondes racines de ma vie, par quoi je sois comme greffé sur le divin et qui s'y attache, meme si le monde croulait.". *Cfr.* S. Kierkegaard, *Journal (Extraits), 1834-1846,* Paris, Gallimard, 1963, p. 53.

el sentido hegeliano. No se trata de la dialéctica del concepto, sino de la dialéctica de la existencia. La característica fundamental de la existencia es la temporalidad; la existencia es devenir, y este devenir implica la indeterminación y la incertidumbre: "El devenir incesante es la incertidumbre de la vida terrenal en la cual todo es incierto".[35] El devenir de la existencia siempre se realiza dentro de un círculo: el de la autorreferencia. Existir, según Kierkegaard, significa tender hacia sí mismo; hacerse y reconocerse dentro de su propia trayectoria existencial. Sin embargo, no se puede llegar a sí mismo, es decir, a realizar el movimiento de autocomprensión sin oponerse a lo otro. En efecto, sin oposición no hay reflexión, y sin reflexión no hay sujeto pensante, esto es, sujeto capaz de decir *yo*. En este aspecto, Kierkegaard sigue las huellas de Hegel. Existir significa ser lo que es ya en sí, y al mismo tiempo devenir, llegar a ser para sí. Por eso, Kierkegaard define la existencia humana como "una relación que se relaciona consigo misma". Tal relación "que se relaciona consigo misma", es decir, un yo, debe haber sido puesta a sí misma o haber sido puesta por otro. A diferencia del Espíritu absoluto, que en el acto de pensar se pone a sí mismo, es decir, pone su propio ser, la existencia humana no puede ponerse a sí misma; de ahí se sigue que su relación consigo misma nunca es autorrelación, sino heterorrelación. Así, pues, buscándose a sí mismo, el hombre busca a Dios; tratándose de comprender a sí mismo, trata de comprender a Dios. Como confiesa el mismo Kierkegaard en su *Diario,*

> Lo que en el fondo me falta es ver claro en mí mismo, saber qué he de hacer y no qué he de conocer, salvo en la medida en que el conocimiento debe preceder siempre a la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que Dios en el fondo quiere de mí, de hallar una verdad que sea tal para mí, de encontrar la idea por la que pueda vivir y morir.[36]

---

[35] S. Kierkegaard, *Post scriptum...*, p. 57. "Le devenir incessant est l'incertitude de la vie terrestre, dans laquelle tout est incertain."

[36] *Cfr.* S. Kierkegaard, *Journal (Extraits). 1834-1846*, Paris, Gallimard, 1963, p. 51. "Ce qui me manque, au fond, c'est de voir clair en moi, de *savoir ce que je dois faire,* et non ce que je dois connaître, sauf dans la mesure où la connaissance précède toujours l'action. Il s'agit de comprendre ma destination, de voir ce que Dieu au fond veut que je fasse; il s'agit de trouver une vérité qui en soit une *pour moi,* de trouver *l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir*".

Cabe, sin embargo, preguntarse, ¿cómo el hombre puede llegar a saber lo que Dios quiere de él, si entre lo humano y lo divino hay una diferencia cualitativa?, ¿cómo un ser finito y temporal puede llegar a conocer la eternidad y la plenitud? Desde luego, no se puede conocer a Dios objetivamente, ya que no puede ser el objeto de conocimiento. Aquí la razón humana se topa con un límite y no puede ir más allá. Sin embargo, la pregunta por el sentido de su propia existencia tampoco se puede quedar sin respuesta y la respuesta debe ser verdadera, debe poseer la validez absoluta, es decir, validez de una idea "por la que se pueda vivir y morir". Por eso el hombre tiene un "interés personal infinito por su felicidad eterna", el cual lo impulsa hacia lo desconocido, hacia el límite. El hombre renuncia conocer a Dios como la realidad externa, pero acepta a reconocerlo como algo propio, íntimo, como un fundamento más profundo de su propia existencia. La fe en Dios para Kierkegaard es una pasión que le devuelve al hombre lo que el mundo externo le niega: la certeza, la estabilidad, la esperanza; la fe es un acto de afirmación de sí mismo en su " propia validez eterna". Este acto de afirmación o de elección de sí mismo arranca al hombre de lo temporal, de un mero vivir para la muerte, de una indiferencia ante los valores morales y lo sitúa en la dimensión espiritual donde se descubre "la diferencia absoluta que existe entre el bien y el mal".[37] La presencia de Dios reivindica el valor y el sentido de la existencia humana. Solamente ante la presencia de Dios se realiza el deber moral:

> El deber es una exigencia general demandada a mí; pero si yo no soy general, entonces no puedo cumplir el deber. Mi deber, por otro lado, es particular, algo me concierne sólo a mí y, sin embargo, este deber es, por consiguiente, general. Aquí aparece la personalidad en su mayor importancia. Ella no es anarquía, ella no se otorga a sí misma la ley en cuanto la determinación del deber continúa actuando, pero la personalidad aparece como síntesis de lo general y particular.[38]

[37] S. Kierkegaard, "L'Équilibre entre l'esthétique et l'éthique dans l'élaboration de personnalité", en S. Kierkegaard, *"Ou bien... ou bien..."*, *Paris,* Gallimard, 1943, pp. 507, 514.

[38] *Ibidem,* p. 542. "Le devoir est le général, il est demandé de moi; si, par conséquent, je ne suis pas le général, alors je ne peux pas non plus faire le devoir. Mon devoir, d'un autre côté, est le particulier, quelque chose qui me concerne seul et, cependant, c'est le devoir et, par conséquent, le général. Ici apparaît la personnalité dans sa validité suprême. Elle n'est pas anarchique, et elle ne se donne pas non plus elle-même sa loi; car la détermination du devoir continue, mais la personnalité apparaît comme la synthèse du général et du particulier."

Esto significa que lo trascendente, a pesar de la frontera que lo separa del mundo de los entes finitos, no es inalcanzable, cerrado, semejante a la cosa en sí kantiana, para el hombre. El ser humano tiene la posibilidad de tocar, podemos decir, lo trascendente. El lugar donde se da ese encuentro no es su pensamiento, sino su existencia. Dentro de esta relación, la existencia individual recobra su autenticidad, mediante la participación en el ser. La existencia no es un objeto que piensa el sujeto, ni mucho menos el objeto que crea el sujeto. Parafraseando a Kierkegaard, podemos decir que la existencia es un don que no admite rechazo y, al mismo tiempo, es una tarea para realizar.

Es así como la reflexión subjetiva se traduce en un acontecimiento de orden ético-religioso. Por un lado, al buscar a Dios, el hombre, en cuanto ser finito, desea su propia ruina y admite la diferencia absoluta, la inconmensurabilidad entre lo humano y lo divino; de esta manera renuncia a cualquier pretensión de conocer a Dios. Pero, por el otro lado, el hombre se deja llevar por su pasión infinita, se lanza hacia lo desconocido con la única esperanza de que Dios hará un milagro: se dará a conocer al que se ha atrevido a reconocerle. Según las palabras de Kierkegaard, la "suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar"[39] Debido a esa diferencia cualitativa entre lo finito y lo infinito, la fe se presenta no sólo como una completa insensatez, sino también como una paradoja irremediable, pues en su apasionada búsqueda de una verdad por la que se pueda vivir y morir, el hombre afirma a Dios con una energía proporcional a la energía de la imposibilidad de probar racionalmente su existencia.

Debemos reconocer que las afirmaciones de Kierkegaard sobre el carácter paradójico e incomprensible de nuestra confianza en Dios, permiten definir su posición filosófica como posición irracionalista. Pero podemos ver ese supuesto "irracionalismo" desde una óptica diferente. En su pasión por "descubrir algo que ni siquiera puede pensar" el hombre no renuncia a sí mismo ni como persona, ni como ser racional, lo que renuncia es su *yo* egoísta, junto con sus tendencias *narcisistas* y, por el contrario, afirma su dignidad humana como persona dotada de una conciencia ética y una responsabilidad moral. Gracias a su pasión por lo infinito, el hombre crea "un imperio en otro imperio", crea la realidad humana donde vivir no coincide con las pautas del proceso biológico, donde la vida se con-

[39] S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas,* Madrid, Trotta, 1999, p. 51.

cibe bajo las valoraciones éticas. Estas valoraciones pueden tener contenidos distintos, pero lo que no cambia es la necesidad de valorar, de elegir unos valores en favor de otros; lo que permanece inalterable es la *no-indiferencia* como rasgo distintivo de la existencia humana.[40]

Esa apasionada búsqueda de la verdad, esa capacidad de trascender lo dado y afirmar lo ideal, sí es una paradoja, sí es una insensatez y tal vez es una locura, pero es la locura de Sócrates, quien renuncia a la vida para no renunciar al bien, a la verdad, a la justicia y prefiere "sufrir la injusticia que cometerla"; es la locura de los sobrevivientes de los campos de concentración, que pasaron por una atroz experiencia, pero no renunciaron a sus creencias e ideales; es la locura de todos aquellos que conservan su dignidad humana cuando "el mundo entero se derrumba". Realmente la búsqueda de la verdad es un viaje al interior de sí mismo, es una pasión que determina el modo de ser del hombre. De esa pasión emerge la posibilidad de dar razón a nuestra vida. Pensar para vivir no es una actividad intelectual basada en las operaciones analítico-deductivas, no es sólo *logos*; también, como nos recuerda E. Nicol, es una *philía*. Sin un esfuerzo amoroso no se puede vencer la indiferencia nihilista, que resiste a todas las explicaciones y deducciones puramente racionales. El amor por el saber es un verdadero milagro que convierte una *res cogitans* en un ser propiamente humano.

---

[40] *Vid.* la introducción en J. González, *Ética y libertad,* México, Fondo de Cultura Económica, UNAM, 1997, pp. 25-31; también E. Nicol, *Metafísica de la expresión,* México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 213-217.

III. ARTE Y RELIGIÓN

UN ANÁLISIS DE CONFIANZA-DESCONFIANZA EN *A MORGADINHA DOS CANAVIAIS*

Novela de Julio Dinis, siglo XIX

Maria Ascenção Ferreira Apolonia*

Se intenta analizar los sentimientos de confianza-desconfianza en la novela A Morgadinha dos Canaviais *(1868), de Julio Dinis. Se busca aprehender la concepción valorativa del ser humano y, por lo tanto, de la* confianza *a la que tiene derecho, presente en el* corpus, *en el ámbito filosófico-cultural del Romanticismo y en el contexto del siglo XIX, en los cuales confiar-desconfiar asume una amplia gama de valores antropológicos, que se intenta delimitar, confrontando los presupuestos románticos con la dimensión existencial del hombre en el arte antiguo.*

Antes de pasar al análisis de los sentimientos de *confianza-desconfianza*[1] en la novela *A morgadinha dos Canaviais*, conviene señalar algunos datos sobre el autor y la obra que elegimos como *corpus*. Julio Dinis está considerado por los críticos como el escritor responsable de la construcción de la *novela moderna portuguesa*, debido al interés en retratar las costumbres urbanas y rurales, la realidad contemporánea, en su anverso político-social, y el cotidiano familiar en que se mueven sus personajes.

Dinis se ha consagrado como uno de los escritores más leídos en los países de lengua portuguesa. La aceptación popular e inmediata de sus novelas, publicadas al principio bajo la forma de *folhetim*[2] por

* Universidad São Marcos, Brasil.

[1] Empleamos el término *confianza* en su sentido más corriente, es decir, en la relación interpersonal, como sentimiento de seguridad que inspiran las personas de probidad, talento, discreción, etcétera; o también en la relación del sujeto consigo mismo, como sentimiento íntimo de esperanza que el sujeto nutre relativamente a su propia actuación.

[2] Fragmento de novela, publicado día a día o semanalmente en periódico, que suscita el interés del público.

la prensa, comprueba la empatía entre el artista y el público, fomentada por las condiciones de *producción* y *recepción*[3] de su obra en el siglo XIX. Por otro lado, el mantenimiento de esa popularidad a lo largo de generaciones señala cuánto sus novelas han ganado en universalidad, no sólo por el dinamismo de la técnica novelesca, sino también por el agudo sentido de observación que el novelista revela en la configuración psicológica de los personajes y la cuidadosa caracterización del contexto. De hecho, el escritor se ha enriquecido con el conocimiento experimental del médico y docente de la Facultad de Medicina del Porto.

En las publicaciones de Julio Dinis, se evidencia, en particular, el reconocimiento de las cualidades de la mujer, enaltecida tanto en su belleza física e interior, como retratada en sus atributos intelectuales. En primer lugar, el escritor tenía conciencia de escribir a un *público femenino*, cada vez más amplio, como se puede notar cuando, por medio de un narrador, se dirige con frecuencia a las lectoras, tal como era habitual en la prosa romántica. En ese sentido, es necesario considerar que la producción novelesca de Julio Dinis se sitúa en el momento en que la lectura de crónicas y *folhetins*, publicados en el periódico, contribuía a la educación literaria de la burguesía, introduciendo en el ambiente familiar el hábito de la lectura de calidad, hasta constituirse en una costumbre cada vez más frecuente, cultivada privilegiadamente por mujeres, cuya educación, el poder adquisitivo de alta y pequeña burguesía habían tornado posible.[4]

En las novelas del autor aún nos sorprende la construcción de personajes femeninos fuertes, activos, con personalidad para conquistar un espacio propio en el interior de la convivencia familiar o en el ámbito más amplio de la aldea o de la ciudad. En casi todas sus obras, la solución de los conflictos ha resultado de la intervención de uno o más personajes femeninos. Casi siempre, la mujer

[3] El análisis del *Discurso*, uno de los instrumentos de abordaje del texto literario, privilegia la relación entre la obra y el surgimiento de áreas de comunicación específicas. El hecho de que una novela se publique inicialmente como *folhetim* condiciona su configuración como *género* novela. *Cfr.* Dominique Maingueneau, *O contexto da obra literária,* São Paulo, Martins Fontes, 1995.

[4] *Cfr.* Arnold Hauser, *História Social da Arte e da Literatura* [trad. de Álvaro Cabral], São Paulo, Martins Fontes, 2000, pp. 540-543. En esa obra, el autor comenta la función ejercida por el periódico, en Inglaterra, a partir del siglo XVIII, en la formación intelectual de la burguesía de aquel país. Sus observaciones pueden aplicarse a la realidad portuguesa.

sobresale por la capacidad de entender y sobrepasar con iniciativa las circunstancias difíciles, asumiendo los riesgos que toda decisión conlleva. En *A Morgadinha dos Canaviais*, la novela mejor construida del autor, sobresale el carácter de Magdalena, capaz de conducir el futuro y la felicidad de Enrique y Cristina, proteger y estimular los estudios de Augusto, y constituirse la voz de la conciencia del Consejero, cuando los prejuicios sociales, fortalecidos por la actuación del hombre público, ponían en peligro el derecho a la felicidad de Augusto.

En la relación interpersonal de Magdalena con los demás personajes, sobresale la *confianza* depositada en aquellos que conoce o con los cuales convive, aun cuando los hechos o las circunstancias sugieren lo contrario, lo cual provoca no pocos adeptos a la sospecha contra las buenas intenciones y la lealtad de Augusto o de Enrique. En este caso, la memoria de los hechos pasados le sirve de garantía para vislumbrar la integridad de la actuación presente. En otros momentos, cuando se da cuenta del comportamiento alocado y superficial de Enrique, al que hace ver los errores de interpretación de los hechos, resalta la *confianza* en el potencial que posee el ser humano para crecer y mejorar. Observando el comportamiento de Magdalena, notamos que la *confianza* demanda generosidad; quien confía prefiere arriesgarse, sin tener la garantía de la interpretación más lógica y evidente de los hechos, para apostar por la persona, lo que requiere un carácter suficientemente magnánimo y seguro, capaz de optar por lo más difícil y arriesgado, desde que se salvaguarde el valor y el honor del ser humano, a quien se prefiere juzgar víctima de un equívoco o calumnia. Magdalena y el herbolario fueron los únicos que siguieron confiando en Augusto contra la evidencia de los hechos. Y en esa *confianza*, que se podría juzgar visionaria e ingenua, no hubo precipitación o simpleza, sino prudencia y fortaleza para aguardar hasta que pruebas más aclaradoras desmintiesen la interpretación equivocada:

> Al volverse para salir, descubrió Magdalena que le observaba desde la puerta [...].
>
> —Espera —le dijo ella, extendiéndole la mano, y con profunda melancolía—, no salga sin despedirse de una amiga que, a pesar de todo, lo ha considerado siempre inocente.
>
> —¡Oh! ¡Gracias, señora, gracias! —exclamó él—. Necesitaba de estas palabras para no enloquecer.

> —¡Váyase!, Augusto, váyase. Dentro de poco tiempo, todos le pedirán perdón. Lo creo firmemente.[5]

En realidad, la *confianza* que la *morgadinha* demuestra en aquellos que la rodean está por encima de las contingencias, porque se fundamenta en un concepto alto del ser humano. La inclinación misma por tener una íntima seguridad en el procedimiento recto de las personas constituye un despliegue de esa imagen elevada del hombre, capaz de discernir entre el bien y el mal, y de optar por el primero. Así, en el universo ideológico de *A Morgadinha dos Canaviais*, *desconfiar* se considera un sentimiento nocivo, que perjudica no sólo al que es víctima de la sospecha, sino que degenera el interior de quien ha preferido disminuir al otro en sus conjeturas. Sigue un fragmento del *corpus* en el que el confiar-desconfiar se delimita en la esfera de la subjetividad, repercutiendo en la instancia más íntima de aquel que juzga al otro:

> Hubo un instante de silencio, al fin del cual Cristina preguntó, mirando por primera vez fijamente a Magdalena:
>
> —Pues, dime, Lena, ¿cuál será la razón por la que no debo creer que esos pensamientos te han ocurrido, porque era tu destino y no el mío, que veía dependiente del estudio que hacías?
>
> La *morgadinha* fijó en la prima una mirada triste y llena de amargas recriminaciones:
>
> —Por una razón muy poderosa, Criste: porque ibas a abrir el corazón para un sentimiento malo, que ha maculado tu carácter generoso y cándido, la *desconfianza*. Porque me ofenderías, dudando de la lealtad con la que te hablo, cuando te hablo en serio; y porque me harías daño sin necesidad e inmerecidamente, puesto que me dice la conciencia que yo no lo merecía. ¿Te satisface esta razón?[6]

En el diálogo entre Cristina y Magdalena, presenciamos la preocupación de la protagonista en el ámbito psicológico de Cristina, lugar privilegiado de los sentimientos y de las pasiones o, en otros términos, los bastidores de la acción. El habla de Magdalena presupone ser la instancia que encierra el foro íntimo del *corazón* y la voz de la *conciencia*, en la que las decisiones y los juicios morales tienen

[5] Julio Dinis, *A Morgadinha dos Canaviais*, Apresentação de Josué Montello, Rio de Janeiro, Edições Ouro, 1966, p. 313.

[6] *Ibidem*, p. 114.

su origen. Por lo tanto, en esa interlocución breve, se hace presente una concepción del ser humano basada en el libre albedrío y, por eso, proveniente de la antropología cristiana y apartada de la perspectiva antigua y fatalista, en la que la suerte de los mortales era, muchas veces, con aleatoriedad decidida por los oráculos de los dioses del Olimpo. En *A Morgadinha dos Canaviais*, es el hombre quien construye el recorrido de su vida, alterando el rumbo de los hechos con la *confianza* y la libertad de quien está asistido por la Providencia divina en el ardua opción por el bien común o individual.

Esa concepción valorativa del ser humano y, por lo tanto, de la *confianza* a la que tiene derecho debe aprehenderse en el ámbito filosófico-cultural del Romanticismo y en el contexto histórico del siglo XIX, en los que confiar-desconfiar asume la amplia gama de valores antropológicos que estamos intentando delimitar. Comentando los presupuestos del Romanticismo, Mme. de Staël distingue dialécticamente la poesía clásica de la romántica y señala las raíces de la mentalidad que ha presidido la creación antigua en contraste con la visión de mundo moderna (siglo XIX):

> Las fuentes de los efectos del arte son, pues, diferentes, en muchos aspectos en la poesía clásica y en la poesía romántica; en una, reina la suerte; en la otra, la Providencia. Para la suerte, los sentimientos de los hombres no tienen cualquier valor; la Providencia no juzga las acciones sino de acuerdo con los sentimientos. ¿Cómo podría la poesía dejar de crear mundos de naturaleza completamente distinta, cuando se trata de representar la obra de un destino ciego y sordo, siempre en lucha con los mortales o este orden inteligente, a la que preside un ser supremo que contesta los llamados de nuestro corazón?[7]

Para confirmar esa diferencia filosófica que separa el mundo clásico del romántico, consideremos la tragedia de Sófocles, *Edipo Rey*, en la condición de obra paradigmática de la Antigüedad. Los esfuerzos de Laio para anular la maldición confirmada por el oráculo de Delfos —sería asesinado por el propio hijo, que en seguida practicaría el incesto con la reina, su esposa— son en vano. Las estrategias humanas, en el mismo empeño por erradicar la eficacia de los pronósticos de Apolo, cumplen paso a paso las determinaciones de un destino contra el que no se puede luchar. Destituido de la libertad, el hombre sólo logra confirmar la fuerza inexpugnable del

[7] Mme. de Staël, *L'Allemagne,* Paris, Garnier, s.d., p. 155.

factum, para el cual las intenciones y los ideales de Laio y de Edipo no cuentan para nada. En ese universo, el hombre está a la deriva, y no le queda sino la *desconfianza* con relación al valor y a la repercusión de sus acciones, manifestando por otro lado temor y reverencia absolutos delante del poder incontestable del destino.

Al contrario, en la perspectiva humanista de la novela romántica, los sentimientos, las emociones y el carácter de los personajes tienen primacía sobre la realidad factual y exterior, fundamento del arte antiguo:

> Existe en los poemas y en las tragedias de los antiguos un tipo de simplicidad que resulta de que los hombres, en ese período, están identificados con la Naturaleza y se juzgan dependientes del destino, tal como ella depende de la necesidad. El hombre, por reflexionar poco, proyectaba siempre hacia fuera la acción del alma; la propia conciencia era representada por objetos exteriores, y las antorchas de las Furias agitaban los remordimientos sobre las cabezas de los culpables. El acontecimiento era todo en la Antigüedad; el carácter adquiere más espacio en los tiempos modernos; y la reflexión que nos devora, como el buitre de Prometeo, habría parecido solamente locura, en contraste con las relaciones claras y nítidas que existían en la sociedad antigua.[8]

Para el hombre de la primera mitad del siglo XIX, la moralidad de las acciones no se restringe a su instancia exterior, pero emana sobre todo de la interioridad, considerada la génesis y la fuerza motriz de los hechos humanos. ¿Cómo no tener en cuenta la raíz cristiana del humanismo romántico? "Porque del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las impurezas, los hurtos, los falsos testimonios, las calumnias. Ahí está lo que mancha al hombre. Comer, sin embargo, sin haberse lavado las manos, eso no mancha al hombre".[9] La cristianización instaurada desde las primeras décadas de nuestra era y consolidada, en particular, a lo largo de la Edad Media, lanzó raíces en la cultura occidental, que se proyectaron hasta el siglo XIX. Y el arte no permaneció inmune a esa nueva imagen del hombre y de su existencia, pues la registra y divulga, en colaboración con ese proceso civilizatorio, en el que el hombre se redescubre en la plenitud de sus límites y posibilidades.

[8] *Ibidem*, p. 154.

[9] S. Mateo, 15, 19-20.

En las palabras de Chateaubriand, "[el cristianismo] al revelar al verdadero Dios, revela al verdadero hombre".[10]

A la luz de esas consideraciones, detengámonos en otro fragmento del *corpus*, en el que el narrador, adoptando el tratamiento humanista-cristiano y huyendo a la preferencia de colocar en primer plan a los personajes, no resiste, toma la palabra y discurre sobre los sentimientos de confianza-desconfianza de los aldeanos con relación a la amistad desinteresada de Augusto por el herbolario. El anciano había dejado en testamento todo lo que poseía a Augusto, como gesto de gratitud por quien siempre le había acogido a lo largo de la vida, especialmente en los momentos más dramáticos. En seguida, vemos la reacción de *desconfianza* de las personas, que la figura del narrador retrata e interpreta, manifestando y ocultando simultáneamente los presupuestos ideológicos del propio autor:

> Luego de saber sobre estas disposiciones, no faltó quien en ellas encontrase la explicación de la amistad desvelada con la que Augusto siempre había tratado al viejo, y del piadoso acatamiento con el que lo había recibido en la casa, así que lo expulsaron de la suya.
>
> Nosotros que, por un derecho legítimo e inherente, podemos juzgar a fondo el carácter de Augusto, aseguramos que eran inexactos tales juicios.
>
> ¡Es una triste verdad ésta de la poca o ninguna fe que se tiene en el desinterés de los demás!
>
> No hay explicación más difícil de recibir que la que se basa en un sentimiento noble de abnegación o de generosidad.
>
> Es preciso que *dudemos* mucho de nosotros mismos, para de esta manera *desconfiar* del prójimo. Porque al fin y al cabo la verdad que es la más exacta e infalible ciencia del corazón humano sólo se adquiere por el estudio del propio corazón. Eso es lo único que nos está bien patente. Es por eso que las mejores almas son de ordinario las más creyentes.
>
> Un hombre a quien con tenacidad la *desconfianza* escucha contra todas las apariencias de virtud, aun las más insinuantes, tiene ya tan impuro el corazón como supone el de los demás.[11]

Estamos delante de observaciones que constituyen un auténtico estudio del alma humana, terreno fecundo para las futuras investigaciones psicoanalíticas del final del siglo XIX. Los juicios nunca están

[10] François-René de Chateaubriand, *Le génie du Christianisme*, Paris, Garnier, s.d., p. 190.
[11] *Ibidem*, p. 401.

exentos; sufren la influencia de la relación del sujeto consigo mismo, de la imagen que cada uno ha forjado de sí en el trayecto de su historia de vida. La tendencia a la *desconfianza* con relación a las buenas intenciones de los demás manifiesta la *inseguridad* y la *duda* que el sujeto tiene de sí, pues el conocimiento del propio yo es el punto de partida, proyectado inconscientemente en la configuración de la alteridad, tejida en el día a día de las relaciones sociales. La primacía que se confiere a la interioridad presupone la repercusión y la influencia del sujeto sobre el ambiente, en oposición a la visión determinista y materialista, que sería adoptada posteriormente por escritores del Realismo-Naturalismo del final del siglo XIX, para los cuales el ambiente, la raza y el momento histórico anulan la fuerza de decisión del sujeto, condicionándole las reacciones, el comportamiento y los valores. Hay que destacar la falta de libertad del ser humano, reducido a la condición de producto de la colectividad en el apogeo del mito de la ciencia y de la civilización de la época.

Por el contrario, como despliegue de ese humanismo cristiano, presente en *A Morgadinha dos Canaviais*, las relaciones familiares y sociales en Alvapenha revelan que el hombre es el eje al que convergen las atenciones, el cariño y el trabajo desarrollado en el ambiente doméstico y en la agricultura, en nítido contraste con el final del siglo XIX, momento histórico en el que las ciudades se abultan y una segunda revolución industrial contribuye para instaurar relaciones sociales cada vez más mecánicas y anónimas. El arte, especialmente la novela romántica, se sitúa en el contraflujo de las tendencias contemporáneas, en un intento de preservar, mediante el registro literario, el patrimonio cultural amenazado por las contingencias político-sociales de aquel momento. Así, en *A Morgadinha dos Canaviais* brilla la hospitalidad como nota manifiesta de aquella aldea, cuyos habitantes no se cierran en los intereses individuales y familiares, sino se abren hacia lazos de fraternidad más amplios, basados en la concepción de persona, creada a la imagen y semejanza de Dios y, por lo tanto, merecedora de la *confianza* y de la acogida de todos. En ese contexto ideológico, situamos los servicios que Magdalena presta a quienes no saben leer, revelándoles semanalmente el contenido de las cartas que reciben o la asistencia a Hermelinda, joven huérfana y enferma, a la que enterrarán en el mausoleo de la familia, aunque no estuviese ligada a la *morgadinha* por lazos de sangre.

Ese sabor de *confianza* y solidaridad, que se respira en las relaciones sociales de aquella aldea del Minho, contribuye asimismo

para volver flexible la jerarquía de las relaciones de trabajo, disminuyendo la distancia entre ricos y pobres o entre empleados y patrones. Se debe observar la manera como la tía y la sirvienta acogen a Enrique, después de veinte años de ausencia:

> Mientras tanto, Enrique de Souselas abrazaba a la tía, que hacía tanto tiempo que no veía, y ella le correspondía, besándolo con todo el cariño y llorando.
>
> ¿Llorando por qué? ¿Por qué? Por la mucha bondad que había en aquella alma. La bondad es un rico manantial, que echa lágrimas al roce de la menor conmoción.
>
> Enrique aún no había conseguido libertarse de los complejos morados y más pruebas de afecto de su tía, cuando se sintió preso en nuevos lazos. Era María de Jesús, quien lo abrazaba también y le daba con fuerza dos besos muy ruidosos en las mejillas, como aquellos que ponen a hervir el corazón, y esto acompañado de un —Ay, hijito mío— tan elocuente como los besos.
>
> A Enrique, habituado a las etiquetas de la civilización urbana que establece entre amos y siervos distancias desconocidas en la aldea, le pareció un poco rara la familiaridad, pero se sometió a ella sin reflexiones.[12]

Las relaciones sociales y familiares se manifiestan impregnadas de afectividad y aprecio, lo que confirma que el hombre es un ser para sí mismo, cuyo valor no depende del *status* que ocupa en la sociedad o del prestigio que detiene por el conocimiento o por la categoría profesional a la que pertenece. Se diluyen, en el interior de algunas familias aldeanas y, de manera especial, en las fiestas populares, las barreras, que las convenciones sociales insisten en demarcar, alejando ricos y pobres, cultos e iletrados.

El mismo clima de *confianza* y afecto marca el tono de la relación del hombre con Dios. Las fiestas religiosas y populares de *A Morgadinha dos Canaviais* están imbuidas de una alegría contagiosa, en la que brilla la esperanza de una vida con sentido, manifestando un estar a gusto y un tono familiar en las relaciones entre el hombre y lo sagrado. Es así como, en la voz del narrador, se describe la Nochebuena en aquella aldea del Minho: "Es cierto que no hay noche más alegre; alegre de esta alegría que va directo al corazón, sin perturbar a los sentidos con humos de embriaguez; alegre de esta alegría cándida a la que se somete el hombre desde la cuna

[12] *Ibidem,* p. 26.

hasta la vejez."[13] Dios se hace presente y accesible en el cotidiano y parece intervenir, mediante su Providencia, sea en la solución de los problemas más graves como la disolución de la calumnia que pesa contra Augusto, sea en la gestión de conflictos amorosos cuya repercusión no supera la felicidad individual e íntima.

En lugar del temor y reverencia hieráticos y solemnes de Edipo y Jocasta frente a los designios de Apolo, que señalaban el abismo que separa lo humano de lo divino en la obra de Sófocles, en *A Morgadinha dos Canaviais* son espontáneas y explícitas las referencias a la Providencia, cuya protección parece extenderse a todos, sin que algo permanezca ajeno a la mirada aguda de aquel Ser supremo que valora los sentimientos, las expectativas, los dones y los gestos de los habitantes de la aldea. Es lo que parece significar el flujo de conciencia de Magdalena en el interés por su prima: "Lidia, lidia, mi buena Cristina, que para tu felicidad lidias. Fue la Providencia quien quiso que vencieses con las benditas armas que ha concedido a la mujer. Confío en Dios que vencerás. Te dejaré todas las fatigas para que tengas todo el placer".[14] Confirma, por lo tanto, Julio Dinis lo que Gilberto Freyre ya había registrado, en *Casa Grande e Senzala,*[15] como *marca de la religiosidad portuguesa:* el carácter informal y familiar de las relaciones del hombre con Dios, modelado en las loas de Navidad y en las canciones de cuna al Niño Jesús, fruto de la *confianza* del que sabe ser miembro de la familia de Dios.

Nos queda aún comentar la relación del autor con la confianza-desconfianza en la dimensión existencial del ser humano, plasmada en los implícitos del texto y, de modo particular, en el género que eligió para diálogo con el lector. Sea a la sombra del narrador, sea en la configuración de los personajes que le sirven de portavoz, o en la tesitura del enredo, entrevemos la *paratopia*[16] del autor: la voz velada e inconfundible de quien dialoga con el público, mediante el lenguaje y la estructura narrativa, invitándonos a contemplar y a re-

---

[13] *Ibidem,* p. 182.

[14] *Ibidem,* p. 350.

[15] *Cfr.* Gilbert Freyre, *Casa Grande e Senzala,* Rio de Janeiro, Record, 2000, p. 288.

[16] Según Maingueneau, el término equivale a la perspectiva desde la cual habla el autor: "la existencia social de la literatura supone al mismo tiempo la imposibilidad de cerrarse sobre sí y la de confundirse con la sociedad 'común', imponiendo, por lo tanto", al escritor la necesidad de establecerse en la frontera entre el lugar y el no lugar. *Ibidem,* p. 28.

flexionar sobre el hombre y las vicisitudes de la vida en las instancias íntima, social y política de la novela romántica.

En particular, en las consideraciones interpretativas del narrador, se delimita el espacio y la función específica que Julio Dinis atribuye al literato, oponiéndolo al hombre público en la amplia red de las relaciones sociales. Mientras el poeta y el fabulista dan crédito a los ideales, sueñan con ellos y en ellos confían, el político, más oportunista, habituado al juego de intereses de las decisiones públicas, se vuelve escéptico con relación a la heroicidad del ser humano. Ya no alza la mirada hacia paradigmas de comportamiento que no considera verosímiles:

> [El Consejero] no se enamoraba de utopías, *desconfiaba* de ellas; hacía mucho tiempo que había desviado de los ojos el prisma encantado, a través del que miraban el mundo los poetas y todos los más soñadores; se había acostumbrado a marcar por modelo, en las distintas carreras de la vida, no a un tipo ideal, dotado de todas las virtudes, limpio de todos los defectos y vicios: había fijado el blanco a menor altura; le parecía que buenos eran ya los individuos que habían conseguido mayor consideración en su clase; las máculas que tuviesen eran, por eso, máculas autorizadas. Pensarlo de otra manera era pensarlo como en las novelas: agradable para entretener, pero malo en las aplicaciones a las cosas de la vida.[17]

En la huella de los escritores románticos, el autor manifiesta tener conciencia de que la novela y, de forma más amplia, el arte se ubican en una *localización paradójica,*[18] irrumpiendo como contrapunto a los modelos mediocres que ponían en riesgo al ser humano y a su cultura en la segunda mitad del siglo XIX.

El escritor romántico opta por el hombre y confía en él, no obstante la tensión de los intereses político-sociales. Magdalena y Augusto y, en varios momentos, el herbolario constituyen el *alter ego* del autor, o sea, la polifonía en la que se hace oír el mensaje de Julio Dinis a los ciudadanos de lengua portuguesa. En Magdalena, se expresa la cara osada y corajuda del escritor romántico, capaz de, en nombre del amor y del ser humano, romper las convenciones sociales que preconizan matrimonios por interés económico. En Augusto, se evidencia la cara paciente e idealista del poeta románti-

[17] *Ibidem*, p. 83.

[18] *Cfr.* Nota 16.

co, apto para sufrir en silencio, prefiere la pobreza y el anonimato a la carrera prometedora y el aplauso de la sociedad, bajo la condición de no traicionar sus ideales más íntimos: el aprecio por el sacerdocio y el amor desinteresado y puro por Magdalena.

Pero en la forma como se resuelven los conflictos al final de la novela se revela claramente la imagen que el autor tiene de la vida humana, imprimiendo en ella su mayor *confianza* o *desconfianza* con relación al trayecto del hombre en el curso de la vida. En la novela *A Morgadinha dos Canaviais*, la dimensión existencial del ser humano obedece a leyes y fluye en un ritmo que se opone al universo de las tragedias griegas. El hombre no corre el riesgo de ser el enemigo más cruel de sí mismo, auténtico objeto de burla de los dioses, en el vano intento de construir su destino al margen de la maldición del *factum*. En la novela de Dinis no prevalece el mal sobre el bien: la victoria de los inescrupulosos es aparente y fugaz, y tiene como función hacer sobresalir la fortaleza de la virtud probada duramente. El hombre justo no está a la deriva, no será la víctima frágil y sin voz delante de sí mismo o de aquellos que traman contra él. De una forma velada, como si fuera en sordina, emerge, en los bastidores de las decisiones y de la actuación humana, la presencia providencial de una justicia retributiva que recompensa la virtud y penaliza el vicio: la verdad sobre quien había robado la carta del Consejero y la había publicado en el periódico sale a la luz. Más que el empeño de Augusto, al esclarecimiento de los hechos y a la aclaración de los verdaderos culpables, contribuirán circunstancias fortuitas para probarle la inocencia. Y la lisura de Augusto será premiada con el amor de Magdalena: felicidad que no formaba parte de sus aspiraciones por la diferencia socioeconómica que lo separaba de la *morgadinha*. En Augusto, se recompensan la pobreza, la laboriosidad y la integridad moral, en un universo cuyos mecanismos simultáneamente flexibilizan la jerarquía social y fomentan la *confianza* y la convicción de que optar por el bien merece la pena.

¿Idealismo romántico, nostalgia del pasado o utopía de cuentos de hada que nos alejan de la realidad? No. Realismo, en su *lato sensu*, que no retrata la realidad empírica con precisión de detalles, pero intenta oír y dar a conocer lo más recóndito del alma humana. En el *happy end* de la novela romántica se reproduce nítidamente la aspiración a la justicia, a la felicidad y a la plenitud del corazón humano, que no deja de soñar —a pesar de las formas más viles de degradación del hombre y de su libertad— con un mundo en el que

la felicidad y la paz sean la garantía y la necesaria recompensa de quien siempre actuó en favor del bien común, aunque esa opción arriesgue los intereses personales. Así, los versos del poema: "A Forma Justa", de Sophia de Mello Breyner, que transcribimos enseguida, consubstancian, en el registro poético, la *confianza* del autor, conformada en lenguaje narrativo, en la capacidad que tiene el ser humano de renovar el mundo:

> Sé que sería posible el mundo más justo [...] Sé que sería posible construir la forma justa/ De una ciudad humana que fuese / Fiel a la perfección del Universo./ Por eso recomienzo sin cesar a partir de la página en blanco/ Y este es mi oficio de poeta para la reconstrucción del mundo.[19]

[19] Sophia de Mello Breyner, *O Nome das Coisas,* en S. de M. Breyner, *Obra Poética III,* Lisboa, Caminho, 1991, p. 238.

HERMENÉUTICA Y POESÍA

Roberto Sánchez Benítez*

La hermenéutica filosófica al estilo de Hans-Georg Gadamer se presenta como una de las perspectivas que más justicia hacen a la poesía y al poeta, a quien toma como una de las metáforas fundamentales de la época moderna, en la medida en que permite al lector ser el yo que es el poeta, puesto que éste es el yo que somos todos. Como continuación de las aportaciones de Heidegger, esta hermenéutica plantea una vecindad entre el pensar y el poetizar, que no deja de ser inquietante. Ambos tienen en común la memoria; tanto el uno como el otro se sitúan en la fundación histórica de los pueblos. El pensar muestra lo que es; la poesía manifiesta o revela. En particular, la poesía moderna se caracteriza por la presencia del pensamiento y la reflexión.

"El Poeta se hace *vidente* por un largo, inmenso y razonado *desarreglo de todos los sentidos.*"

Rimbaud

Bosque de signos

La definición más sencilla de la hermenéutica, en el ámbito de las manifestaciones artísticas y la historia, sostiene que es el arte de dejar que algo vuelva a hablar. Gadamer no dudó en considerar al arte como un asunto que la hermenéutica debería abordar. La obra de arte nos dice algo no sólo al modo de un documento histórico: se dirige expresamente al individuo, presente y simultánea.

* Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.

La obra es el descubrimiento de lo que estaba encubierto.[1] Todo lo conocido queda entonces sobrepasado. De ahí, comprender una obra de arte es ciertamente un encuentro con sí mismo. Se trata de una experiencia que se integra a lo que ya somos, a la forma de relacionarnos con el mundo.

El encuentro con una gran obra de arte es como un diálogo fecundo; un preguntar y responder, o un ser preguntado y tener que responder. Diálogo verdadero, del cual algo ha salido y permanece; capaz de superar tanto al creador como al espectador. Por ello, la obra es una declaración que no constituye ninguna frase enunciativa, pero es más de lo que dice.

El arte requiere de interpretación porque goza de una multiplicidad inagotable. No se puede traducir adecuadamente en un conocimiento conceptual. Quizá una de las preguntas definitorias del interés de la hermenéutica por la obra de arte sea: "¿Es que realmente una obra de arte procedente de mundos de vida pasados o extraños, y trasladada a nuestro mundo, formado históricamente, se convierte en mero objeto de un placer estético-histórico y no dice nada más de aquello que tenía originalmente que decir?".[2]

Dejarse decir —lo establecido por Heidegger— constituye una de las tareas, o un principio, de la hermenéutica. La comprensión del discurso, por ejemplo, no se refiere a la comprensión literal de lo dicho al consumar paso a paso los significados de las palabras, sino que realiza su sentido unitario, el cual se halla siempre por encima, más allá de lo que declara. En ello, lo más difícil es dejarse decir por algo, aun cuando se entienda lo dicho, sin más.

Con relación a la poesía, Gadamer señala de manera contundente que debemos reconocer "cuanta reflexión filosófica impregna la moderna poesía de nuestro siglo".[3] Para el citado filósofo, el poetizar se encuentra en una relación más estrecha con el interpretar que las demás artes. Mientras el pensar muestra lo que es —lo cual significa enseñar a ver algo que todos podemos llegar a ver y enten-

---

[1] Como se sabe, para Heidegger el arte es una puesta en obra de la verdad, lo cual quiere decir que lo esencial no es tanto la representación como el hecho de que el ente, en cuanto tal, arribe a la presencia. El arte muestra lo que hay de impresentable —una nada, una ausencia, diferencia o invisibilidad—, lo cual le permite, si no ser fiel a la *cosa misma*, sí al asunto del pensamiento. *Cfr.* Luc Ferry, *Homo Aestheticus,* Paris, Grasset & Fasquelle, 1990, p. 265.

[2] Hans-Georg Gadamer, *Estética y hermenéutica,* Madrid, Tecnós, 2001, p. 56.

[3] *Ibidem,* p. 73.

der—, la palabra poética se manifiesta en su mostrar, y se queda, por así decirlo, *plantada*. Entonces, ¿por qué no nos queda clara la idea heideggeriano-gadameriana de que, en lo tocante al poetizar y al pensar, es precisamente nuestro siglo el que ha llegado a familiarizarse de un modo particular, con la íntima compenetración de ambos modos de habla y de ser?

La hermenéutica parte de la suposición de que somos un diálogo con las cosas y con nosotros mismos —como lo quiso Platón, pensar es dialogar consigo mismo—; además, considera la existencia del mundo sólo en la medida en que existe el lenguaje.[4] Cada lengua es una manera de ser del mundo, de acontecer del mundo: porta una verdad de él y de nosotros. El lenguaje hace hablar al mundo; escuchándolo y dejándonos hablar, comenzamos a ser. Lo que *habla en el lenguaje* es tanto lo que es, como lo que no es —la poesía, por ejemplo—, es decir, "constelaciones positivas o negativas", cosas que se comportan de un modo o de otro. Por ello, el lenguaje remite a una experiencia en sí misma absoluta y presenta una dialéctica de finitud e infinitud en la medida en que cada palabra remite a un *centro*, a partir del cual se alude a toda una lengua, a todo lo que se es capaz de articular o decir.

En este sentido, todo hablar humano es finito, pues en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. "La multivocidad de la palabra poética tiene su auténtica dignidad en que corresponde plenamente a la multivocidad del ser humano".[5] Tal es el carácter especulativo del lenguaje: decir lo que uno quiere decir mantiene lo dicho en una unidad de sentido junto con una infinitud de cosas no dichas, y de este modo lo da a entender. Cada palabra, "como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta o alusión".[6]

El que habla se sirve de las palabras más normales y corrientes, y puede, sin embargo, dar expresión a lo que nunca se ha dicho o se volverá a decir. "El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan palabra a una

---

[4] Recordemos la famosa proposición wittgensteiniana: "Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (*el* lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo". *Cfr.* Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* México, Alianza, 1987, p. 163.

[5] H-G Gadamer, *op. cit.*, p. 79.

[6] H-G Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1988, p. 549.

relación con el conjunto del ser".[7] La enunciación poética se considera especulativa, ya que representa el aspecto de un nuevo mundo en el medio imaginario de la invención poética. Así, su carácter especulativo se extiende a la tradición, la cual es la misma y diferente a la vez.

La relación planteada por la hermenéutica entre el lenguaje y el mundo es tal que lo que accede al lenguaje constituye algo distinto de la palabra hablada. Pero la palabra "sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. Sólo está ahí en su propio ser sensible para cancelarse en lo dicho. Y a la inversa: lo que accede al lenguaje tampoco es dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación".[8] Merecería la pena evaluar, frente a la conceptualidad de la imagen que domina en la estética, el modelo de la poesía, que trabaja con un material de signos espirituales, cuyo carácter sensible se va desvaneciendo sin que lo hagan los significados.

Los elementos a partir de los cuales se construye el lenguaje, y que se configuran en la poesía, son signos puros; sólo en virtud de su significado pueden convertirse en componentes de una configuración poética. Lo que la obra poética evoca por medios lingüísticos es intuición, presencia, existencia; pero en cada individuo receptor de la palabra poética, ésta encuentra un cumplimiento intuitivo propio, imposible de ser comunicado.

Así, la tarea propia del poeta es la leyenda común, tal como Heidegger lo descubrió en Hölderlin. Toda poesía se considera mítica, pues comparte con el mito el hecho de no poder refrendarse por lo exterior a ella, sino únicamente en el ser dicha. Sin embargo, la poesía remite a un fuera de sí y hace ver aquello de lo que habla el poeta. Ni el que interpreta ni el que poetiza poseen una legitimación propia: allí donde hay un poema, ambos quedan siempre rebasados por aquello que propiamente *es*, y de lo que extraordinariamente hablan. Ambos siguen un signo que apunta hacia *lo abierto*, que no necesariamente coincide con lo externo.[9]

[7] *Ibidem*, p. 561.

[8] *Ibidem*, p. 968.

[9] Recordemos que Baudelaire inauguró la poesía moderna con poemas como "Correspondencias", cuyas primeras dos cuartetas dicen:

"La Naturaleza es un templo de vivientes pilares,/que dejan salir a veces confusas palabras;/el hombre lo recorre a través de bosques de símbolos/que le observan con miradas familiares./Igual que largos ecos que a lo lejos se confunden /en una tenebrosa y profunda unidad,/vasta como la noche y como la claridad,/los perfumes, los colores y los sonidos se responden".

Decir lo verdadero y lo falso simultáneamente, e indicar así hacia lo abierto, constituye a la palabra poética, la cual no consiste en mentar u opinar algo; por el contrario, lo mentado y lo dicho están ahí, en la poesía misma. Mientras más se interpreta un poema, más se despliega y repliega; si se conoce de memoria, hasta el fondo, tanto más dice. La poesía existe únicamente en el hálito etéreo del lenguaje y en el milagro de la memoria.

Al escucharlo o leerlo por primera vez, el poema es, algo así como un recuerdo o interiorización. Es decir, la palabra tiene su casa en los tesoros de la memoria y ocupa en ella un lugar que no abandona nunca: el lugar del pensar. La poesía no sólo existe en el lenguaje, sino —como señala Vico— ella misma constituye el lenguaje originario de la Humanidad. Para Vico, todas las naciones gentiles fueron poéticas en sus comienzos. La poesía consistió en "dar sentido y pasión a las cosas insensibles";[10] hacer "lo imposible creíble, en cuanto que es imposible que los cuerpos sean mentes". La poesía nació por "defecto del raciocinio humano"; nació, afirma Vico, tan sublime "que ni las filosofías que llegaron después, ni incluso para las mismas artes poéticas y críticas, no apareció [*sic*] otra mayor sino siquiera similar".

De ahí que la verdad poética sea metafísica. La poesía fue entonces anterior a la filosofía: "todas las artes de lo necesario, útil y cómodo y en buena parte también del placer humano se descubrieron en los siglos poéticos, antes de la aparición de los filósofos, ya que las artes no son sino imitaciones de la naturaleza y poesía en cierto modo reales".[11] O sea, lo que actúa tanto en la fuerza creadora del pensamiento como en el figurar poético es la poesía originaria del lenguaje. La poesía existe entonces en cierta memoria ancestral; es un recuerdo. En los recintos sin tiempo de la memoria, confluyen la poesía y el pensar. Como se sabe, la hermenéutica parte del supuesto de considerar el pensar como *rememorar*, lo cual quiere decir recordar el mundo en lo que ya no tiene de aparente o presente, a partir de sus ausencias o de lo que ya no puede ser objeto de una representación inmediata. Pensar es recordar que somos algo arrojado a la existencia desde hace mucho tiempo, para perdurar, insistir y perseverar.

Así, en el poema el lenguaje retorna a algo que en el fondo es: la unidad mágica de pensar y acontecer, cuyos tonos nos salen al en-

[10] Giambattista Vico, *Ciencia nueva,* Madrid, Tecnós, p. 129.

[11] *Ibidem*, p. 134.

cuentro llenos de presentimientos, desde el amanecer de las primeras épocas. Lo que distingue a la literatura, por lo tanto, es la emergencia de la palabra, de tal modo que la insustituible unicidad del sonido genera una multivocidad indeterminable de sentido.

Quizá debamos concederle a la poesía y a las artes alguna esperanza de cambiar el mundo. Se trata de hacer valer, las veces que se pueda, la expresión de Hölderlin, "Lleno de mérito, pero poéticamente habita el hombre en esta tierra", tan comentada por Heidegger.[12] Al final de los tiempos —entiéndase, del modo de ser histórico que nos ha caracterizado—, habría la posibilidad de plantear un horizonte de comprensión y orientación, que vaya por el ca-

[12] Se ha dicho que las cuatro lecturas de Hölderlin realizadas por Heidegger bajo la forma de conferencias y ensayos, entre 1934 y 1944, "forman uno de los documentos más desconcertantes y fascinantes en la historia de la sensibilidad literaria y lingüística occidental". *Cfr.* Georg Steiner, *Heidegger,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 184. Como puede observarse por las fechas, no pudieron tener otro telón de fondo que la degradación, la barbarie, la autodestrucción de Alemania. Habermas se ha encargado de mostrar cuidadosamente la manera en que el nacimiento y auge del nacionalsocialismo pudo cambiar la perspectiva de la ontología heideggeriana.

A partir de entonces, Hölderlin quedará como punto de referencia, incluso como modelo trágico para el filósofo —esto se dice en relación con la renuncia de Heidegger al Rectorado de la Universidad de Berlín, durante el periodo nazi—. Heidegger quiso encontrar respuesta al "cielo sin dioses", a lo que nos falta, así como una cierta "política" que se encuentre por encima de los negocios cotidianos. "Con su añoranza de una nueva totalidad de la vida, Hölderlin se convirtió para un amplio espectro político de personas cultivadas en una importante figura de identificación, y muy en particular para aquellos que oteaban posibilidades de una nueva experiencia de lo santo en la palabra de los poetas". *Cfr.* Rüdiger Safranski, *Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo,* Barcelona, Tusquets, 2003, p. 332. De alguna manera, Heidegger quiso encontrar en el poeta la forma de vincular el pensamiento, la poesía y la política. Por medio del poetizar quiso comprender los propios procesos del pensamiento.

Así, la lectura heideggeriana de Hölderlin tiene como meta recuperar el santuario más recóndito de la invención poética: el discurso humano y la identidad. El poeta es el "pastor del Ser", el encargado de conducir al hombre de su precaria y aleatoria situación a la verdad natural —el regreso al hogar—. El "llamado del poeta", puesto que no otra cosa es la poesía, lleva la creación a la vecindad con lo divino. Él es quien recibe de los dioses "el "fuego forjador", aunque con frecuencia tenga que hacerlo, de manera arriesgada, solitaria y a costa de su salud e integridad — como fue el caso de Hölderlin—. El poeta es alguien condenado por su intimidad con lo divino. La poesía auténtica es la condición real, el recurso fundamental, de la residencia del hombre en la tierra. El poeta nombra lo "sagrado"; su obra funciona a manera de un "llamado" a lo que todavía está oculto, que espera, insiste, a lo que todavía está vivo para que salga de lo oscuro de la tierra. En la poesía, el hombre y lo que es son conminados a presentarse.

mino de la poesía y se encuentre animado por quienes vivan poéticamente, más que por poetas.

Hacia un pensar poético

Entre filosofía y poesía se ha desarrollado una tensión que ha acompañado todo el camino del pensar occidental. La crítica a la poesía ha sido consustancial al nacimiento de la filosofía. Sin embargo, y a partir de planteamientos como el de Heidegger y Gadamer, nos encontramos con una situación diferente. Ni la filosofía ha conseguido desaparecer a la poesía ni ésta —a partir de su relación con la palabra— ha dejado de intervenir en el pensamiento, la experiencia y la existencia.

La palabra poética, como la filosófica, es capaz de estar, erguirse y declararse a sí misma con una autoridad propia en el desprendimiento del texto en que se articula. Allí se yergue en sí. Tanto se alza frente al que poetiza, como frente al que recibe el poema. Desprendida de todo referir intencional, es palabra plena, autónoma, de manera que nos subordinamos a ella.

Así, la filosofía y la poesía han manifestado en Occidente una peculiar relación de proximidad, lo cual les ha permitido definir con mayor claridad sus propios límites, abismos y alcances, más allá de los cuales serían incapaces de reconocerse. En la propia historia de la filosofía, se ha contado por suerte con figuras extraordinarias que moraron en dichas vecindades —"comarcas", les llama Heidegger para indicar el "claro" desde el cual se "iluminan" las cosas—, y consiguieron formas expresivas y líneas del pensamiento sugerentes.

Ni filosofía ni poesía separadas, sino una idea renovada del pensar que pasa por una reformulación de la idea del lenguaje; intentamos dirigirnos hacia un *pensar poético*, en el cual la historia y las artes juegan un papel determinante. Sobra decir que en ello nos va el habla —y la vida—, la palabra surtidora: la fuente que sustenta todo nuestro decir, lo que debemos seguir diciéndonos, contándonos, al frecuentar el silencio desde donde emana lo que todavía no se dice ni hace.

¿Qué figura tendrá un pensar que trascienda lo hasta ahora conseguido y se interne más allá de la objetividad y la verdad, con las que el conocimiento se ha desenvuelto? ¿Es posible aspirar a una nueva manera de pensar que no quede limitada al concepto, al método, al cálculo, a la presencia y a la imagen?

Gadamer ha señalado que "parece que tanto para el poeta como para el filósofo, desde Platón hasta Heidegger, reina la misma dialéctica de descubrimiento y sustraimiento [*sic*] en el misterio del lenguaje. Ninguno de los dos discursos es *falso*, puesto que no está dada ninguna regla exterior a ellos con la cual puedan ser medidos y a la que pudieran corresponder. Y, sin embargo, son cualquier cosa, excepto expresiones arbitrarias. Puede ocurrirles, en cambio, que se *pierdan*, porque la palabra se quede *vacía*; en el caso de la poesía significa que, en vez de sonar por sí misma, la palabra hace sonar ya sea otra poesía, ya sea, la retórica de la vida cotidiana. Para la filosofía, tal pérdida significa que el discurso se queda estancado en meras argumentaciones formales, o bien, decae en una sofistiquería huera.

El pensamiento filosófico se ha caracterizado por tendencia a la unidad y a la verdad, obtenidas a partir del sacrificio de la variedad o heterogeneidad de lo real. Labores de síntesis, de análisis, donde lo accidental queda a un lado y lo que importa es obtener lo común de las cosas, no así lo que las hace diferentes. La labor del concepto y de la forma del pensar que así queda definida ha sido, sin duda, esencial para el desarrollo del conocimiento y, hasta cierto punto, para señalar las características centrales de la cultura occidental.

Sin embargo, con su pretensión a lo absoluto, la filosofía no podía contentarse con lo relativo o accidental. Su búsqueda la ha conducido siempre hacia lo estable, firme, puro, ideal, que se encuentra por encima de la fragmentariedad, precariedad, inestabilidad, impureza y finitud de los seres. Las emociones, las pasiones, el dominio —y el demonio en Sócrates— de la sensibilidad, nunca han sido elementos consistentes para elaborar un conocimiento válido para todos, universal y necesario en todo momento.

La poesía ha sido entonces la que recoge —allí donde se encuentran arrojados al mundo— a los seres olvidados por el concepto, por las leyes y principios que pretenden derivar la existencia del conocimiento de su esencia; ha perseguido "la multiplicidad desdeñada, la menospreciada heterogeneidad".[14] Así, mientras que al filósofo le ha interesado el mundo de las esencias, el poeta no puede salir del encanto que le producen las apariencias, el vaivén de las emociones y sensaciones, lo particular de cada objeto o tiempo, de cada instante, experiencia o encuentro con lo que va siendo. La poesía atrapa lo etéreo, lo

[13] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica,* p. 181.

[14] María Zambrano, *Filosofía y poesía,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 19.

que queda de cada ser o cosa, la vivencia de lo que probablemente no volverá a ser: las ocurrencias de la vida. Lo menos que puede decirse de la poesía es que pretende conseguir una verdad de las cosas a toda costa, ser un ejercicio de violencia, como en ocasiones se presenta la labor del concepto, que tiene la impronta de *arrancar* la verdad.

No hay nada que obligue al poeta ni siquiera el poder de la verdad. Tampoco puede decirse que se obedezca a sí mismo, sino a la vida que late en él y que busca ofrendarse en un gesto de gratuidad o gracia. El poeta desaparece en cuanto la palabra y lo que habrá de decir lo toman a su cargo. Antes que afirmarse —como es usual en el filósofo y en todo aquél cuyas pretensiones sean filosóficas—, busca desaparecer, diluirse en sus estados poéticos: ser muchos, los más que se pueda para asir de manera justa la accidentalidad de lo que pasa, el signo ambiguo —sin interpretación—, que somos, como diría Hölderlin.

Lo que menos puede importar a un poeta es tener un nombre que lo identifique, lo reclame, y lo haga deudor de formas y ritmos estables del tiempo. No es el nombre lo importante, sino la palabra que encuentra cabida en él; el decir donde confluyen la poesía y el pensamiento que medita. Al poeta no puede importarle un nombre al cual tenga que obedecer por razones burocráticas, sociales o políticas; un nombre que lo quiera sepultar, aun cuando desee morir en la única tumba soportable: aquella que viene después de la portada de un libro. Morir en las palabras.

Nada más alejado de su ser camaleónico, de su alma proteica, de su yo que es un hacer en perpetuo devenir; nada tan intolerable como tener una identidad fija, marmórea. El poeta es un hombre que sólo sabe deletrearse en versos, cuya vida es una inconstancia, y su destino nunca puede estar solamente escrito en lo alto de las estrellas. Poeta, en todo caso, de la perdición, como Rimbaud, quien a los veinte años era capaz de denunciar toda su sangre podrida: "Desde el mismo desierto, hacia la misma noche, mis ojos cansados se despiertan siempre con la estrella de plata, siempre sin que se conmuevan los reyes de la vida, los tres magos, el corazón, el alma, el espíritu. ¿Cuándo nos iremos más allá de las playas y los montes, a saludar el nacimiento del nuevo trabajo, la nueva sabiduría, la fuga de los demonios y tiranos, el fin de la superstición?"[15]

Antes de pretender encontrar la unidad en todo lo existente, la poesía ha sido caracterizada por la construcción verbal de dicha uni-

[15] Arthur Rimbaud, *Una temporada en el infierno,* México, Ediciones Coyoacán, 1998, p. 89.

dad, permitiendo con ello la posibilidad —como fue reconocida en el Renacimiento— de dotarnos de las vidas, formas y esencias que queramos. La unidad del poema no es sino la forma de recuperar el lado subjetivo de los individuos; con frecuencia, no cabe en las exigencias del pensamiento conceptual. Pero además, la poesía define una realidad distinta de la de aquel que sólo ve esquemas, leyes, lógica de causas y efectos, condiciones artificiales, por medio de las cuales reproduce los fenómenos para observarlos mejor, a costa de su diversidad. Esta realidad poética tan impactante abarca no sólo lo que es —aquello de lo que no tenemos la menor duda, y busca expresarse en las palabras del ensueño o del dolor, la angustia o la soledad—, sino también lo que no es: "abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás".[16] El poeta saca de la nada a la nada misma y le da nombre.

De cualquier manera, la oposición, tensión y vecindad entre filosofía y poesía ha sido fructífera. Mientras que el discurso de la filosofía se rebasa siempre a sí mismo —con la idea de servir para algo y transformarse en hacer práctico—, el de la poesía es único e imposible de rebasar; ni siquiera el mundo externo es capaz de anularlo. El decir poético no remite a otra cosa que no sea él mismo, como hemos dicho. Sin embargo, tanto la filosofía como la poesía tienen en común ser una conquista de la palabra, del tiempo y de la verdad —sobre la que inciden a su manera y de la cual recuperan algún rostro—; aunque en ellas no pueda decirse propiamente que existe progreso, se trata de ganar *participación* en la existencia.

Parte de la preocupación del siglo se pasó a la libertad de la poesía para que también ella pudiera realizar aportaciones estrictas al camino del hombre, en la época del nihilismo y la "muerte de Dios". Tanto para Heidegger como para Gadamer, la poesía y el pensar han terminado por interpenetrarse, situación que de cualquier manera nos cuesta trabajo reconocer. Y lo han hecho a partir de que ambas formas de decir manifiestan, muestran lo que es en toda la variedad de modulaciones posibles.

Efectivamente, Heidegger insistió: "permanece lo [que] fundan los poetas", y no es otra cosa que lo *sagrado;* algo "que, en la época de la tecnociencia, ha vuelto de manera inesperada, misteriosa, infalible, indecible —pues ¿de qué otra manera podría aparecer lo sagrado?—. Sagrado porque nada puede ser pensado o imaginado antes

[16] M. Zambrano, *op. cit.,* p. 22.

que él. Aquello sobre lo cual no cabe pensar nada anterior. Lo sagrado es "lo que ocurrió antaño, lo primero por delante de todo y lo último después de todo, es lo que precede a todo y lo que conserva todo en sí: lo inicial y como tal, lo que permanece".[17] Lo que decide lo sagrado es cómo y cuándo habrán de ser los hombres y los dioses. La palabra poetizadora es fundante. Palabras de lo sagrado; acontecer de lo sagrado.

Conclusión

El poeta dibuja espacios decisivos del accionar humano de una época. El decir poético se encuentra más cerca del horizonte *epocal*, de las condiciones que hacen posible que una época tenga fisonomía. La poesía piensa, en su decir, dichos horizontes o límites. De ahí se dice que existe en el comprender conceptual y para un comprender conceptual.[18]

Como hemos señalado, el "hacer manifiesto" distingue a la palabra poética. Palabra reveladora, descubridora. La poesía mantiene también una relación interesante con la verdad: por un lado, no se adecua en todo tiempo a cualquier contenido, y, una vez que lo logra, es decir, que ese contenido adquiere una figura poética, él mismo está plenamente legitimado. Por eso, la poesía se presenta con un carácter de monumento, de conquista, de algo arrancado del silencio y de la verdad para sernos entregada tal cual es, con las condiciones particulares del poeta. Palabra plena que de nada requiere para ser recibida y en sí misma tiene el sentido que necesita.

Una forma de tomar nota de la manera en que la poesía se aproxima al pensamiento consiste en observar el carácter ideal al que accede la palabra en la primera: poder ilimitado de lo que podría ser, de lo que puede tener una perfección ideal. Esta *idealidad* puede entenderse también en el sentido de que la obra literaria tiene más o menos existencia para el *oído interior*, pues percibe algo que nadie podría escuchar nunca. Ya no se trata tanto de la idea simbolista que buscaba la *poesía pura* —entendida como el ideal o la utopía de la palabra, la cual pudiera darnos realmente lo que el uso y el desgaste consecuente nos hurtan—, sino más bien del rendimiento al que la poesía somete al espíritu: buscar dentro de sí y para sí una verdad más.

[17] Martin Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin,* Barcelona, Ariel, 1983, p. 93.

[18] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 102.

KIJANO, BITÁCORA DE *EL HOMBRE QUE LO TENÍA TODO**

José Ángel Leyva**

Kijano nació dos veces en la Soledad. La primera ocurrió en La Soledad de Maciel, una aldea afiebrada de la Costa Grande del estado de Guerrero. Allí los sentidos se le llenaron de sustancias hiperbólicas, de aromas que dan a luz al mito y a la broma, a la risa vegetal y, sin saber por qué, de pronto, a veces, a la tragedia. En ese marco pintoresco donde el Océano Pacífico se suelta la melena con ciclones y tormentas, donde las placas tectónicas de la región pacífica sacuden a los dioses con bailes telúricos y voces aguardentosas que hablan de chaneques —duendes tropicales— y de diablos lujuriosos que se transforman en mujer o en macho, de noches calurosas que suenan como cocos reventados por el filo de los machetes, de celos, de venganzas, de caciques con la comezón de la sangre en sus colmillos...; en ese clima de pasiones desarrolló sus apetitos Kijano. Pero la segunda vez nació en otra soledad, más individual y compleja, la de Carlos Maciel. Aquí, el alumbramiento fue interior, porque el parto del artista es siempre en la intimidad, en los pliegues del pudor más transparente y los lienzos de la sinceridad más blanca. Pero una vez roto el cordón umbilical con la geografía y la atmósfera maternas, se reproducen las criaturas personales que engendran el sueño y la imaginación, la magia y la realidad que pisan los deseos. El miedo se transforma en cinismo, y el cinismo en nostalgia, la melancolía en aventura, el viaje en encuentro, el hombre en soplo creativo, su mirada en asombro.

---

* El texto se halla ensamblado con los largos títulos con los que el pintor acostumbra delirar sus cuadros.

** Secretaría de Cultura del Distrito Federal, México.

Con la cabeza llena de sueños, Kijano descubrió que la tierra era redonda como los senos firmes y turgentes de las doncellas que le provocaron los primeros insomnios, que el planeta ardía por dentro como "La Virgen de la Pasión" a la que dedicaba sus primeros versos de amor y que "Unipegaso en busca de las montañas de colores" era una fábula infantil de un solo cuerno. Kijano anduvo en los caseríos aledaños en busca de una respuesta a por qué miraba el mundo de colores. Su primo hermano, *El Piraña,* lo convenció, con voz de agua dulce, para que fueran juntos a buscar la verdad en "El Infierno", una cantina de mala muerte donde vio por primera vez al "Diablo tropical sobre escenario báltico" y a "Carmen y Lucero con cantaor desconocido", a "La Corista" y a "La Bella Lourdes náufraga en sus pasiones". Allí supo que "El Camaleón cree que todos son de su condición" y es capaz de cambiar de apariencia en cuanto ve a una "Ave-Mujer amordazada por los nudos impredecibles del amor". Así sucedió con *El Piraña* cuando fue víctima de "El árbol de la tentación", de "El polvo y el oro" y lo abandonó a su suerte en ese lugar donde veía "Extrañas criaturas salidas casi de un sueño" interminable.

Kijano se percató de que su reloj estaba detenido en el sopor de "El Infierno" y que la cabeza le daba vueltas entre el humo que "El fumador" de opio, Alí Babá, hacía cuando saltó el bailarín Ricardito Ricachá, con sus escasos treinta centímetros de estatura, de una sinfonola dorada, para dar un espectáculo de gigante. La gracia de sus minúsculas extremidades alargaba su silueta y hacían que su cuerpo se ondulara en un ritmo frenético y alucinante. La concurrencia entera imitó la inimitable danza del rey del ricachá durante semanas. Hundido en el desenfreno del carnaval e hipnotizado por la figura tamborilera de Ricardito, que los llevaba a todos como ratas cumbiamberas hacia los pantanos, Kijano escuchó una voz que lo sacó del vértigo de la fiesta y de las ilusiones; se trataba, nada menos, que de la "Ópera para un ángel solitario".

Después de ese tiempo de vértigo y adolescencia, Kijano se refugió en el anonimato de los 20 millones de habitantes de la ciudad de México. Luego, cruzó el Atlántico llevado por la fantasías de los gitanos andaluces y, después, motivado por el *Crimen y Castigo* de Dostoievski, viajó a Rusia para conocer los largos inviernos y los dorados otoños, las estepas y la nieve. El frío fue un buen pretexto para descongelar los peces, los cocuyos, las palmeras, la arena de sus desvelados ojos. A cuarenta grados bajo cero, pintó "Mientras tu canto de sirena navega por las costas de mis ilusiones, arde la música de mi alma y despiadadamente se vuelve lejanía". Los óleos

protegieron del frío la desnudez de sus personajes, la calidez del canto de unos "Pájaros impertinentes en el sueño de una chica azul", la brisa y el olor de los mangles. Hizo grabados como si fueran adivinanzas, con líneas y estelas que aprendió a leer en la palma de los turistas de Zihuatanejo y Acapulco, gracias a las artes adivinatorias del viejo Custio Macho, quien a sus 120 años era un brioso semental consolador de viudas y extranjeras. Kijano recorrió la Unión Soviética como si fuera el cuerpo de una mujer blanca a quien le tatuaba el cuerpo con engendros zoomórficos, con seres visionarios de la genética moderna, capaces de mostrar sus naturalezas de cuacopollos, de pez-humano, de flor-dama, de pájaro-pez, de pez-espada, de cama-león, de pez-naranja. De algún modo. presentía que esa quimera de culturas y naciones disímiles acabaría derritiéndose como un trozo de hielo.

Pasaron nueve años y Kijano retornó a la región de sus ancestros, los Caballeros Águila, los Caballeros Tigre, los descarnados, los jugadores de pelota, las serpientes emplumadas. Regresó más grueso por los años, la comida grasosa, el vino, el vodka, y un espeso abrigo de lana que había incorporado a su figura. Nadie pudo reconocerlo en La Soledad de Maciel, con las barbas tan crecidas, con su infalible *shapka* y hablando aquella lengua extraña; ni siquiera Custio Macho que casi todo lo sabe. Sólo don Justo, su padre, reconoció, desde la hamaca donde narraba un mar de relatos a un montón de chiquillos, la misma mirada, la misma cabeza inflamada por la fantasía. Se reencontró con *El Piraña*, que había cambiado también de color y de nombre, pues ahora se hacia llamar *La Rabia* y andaba a la caza de los borrachos del pueblo, a quienes secuestraba y mantenía encerrados a base de pan y agua, hasta que juraban abandonar el vicio. Al ver a su primo hermano, *La Rabia* creyó que era el mismísimo Rasputín el que venía a auxiliarlo en su piadosa cruzada y lo ponía a prueba invitándolo a beber a "El Infierno". Días después, *La Rabia* murió de sed y entre las llamas del delirio etílico.

Kijano ya no pudo evitar que el impulso de su pata de perro lo condujera hacia los desiertos de la Zona del Silencio, hacia las llanuras sangrantes del Valle del Guadiana, donde encontró los alacranes más tristes y resentidos con la fama de venenosos que llevaban en sus hermosas colas de ámbar. Se entrevistó con "Los fantasmas de Guatimapé" I, II y III, y padeció el aguijonazo de una "Mujer morena revuelta en lunas". Atravesó la Sierra Madre Occidental y continuó su vida en los candentes escenarios de Culiacán, donde sus habitantes se hacen llamar *Los bárbaros del norte*. Allí encon-

tró a las mujeres descritas por el cronista, misionero y misógino, fray Andrés Pérez de Rivas, como *hembras de muy buenas carnes* y de figura apetitosa, lo cual hace sospechar de las tendencias canibalescas de los iberos, que al parecer sí terminaron comiéndose a sus semejantes americanos. Esto se confirma sobre todo por sus hábitos de engullir en la comunión el cuerpo de Cristo y un platillo que llaman *moros y cristianos*, que no es otra cosa que arroz con frijoles. Fue en medio de una confusión geográfica y religiosa que vio aparecer a "La pequeña sirena de Altata imitando al Cristo de sus amores" y "Ángeles, demonios y sueños frente a las azules lunas de Culiacán". Orgías verdes y moradas contrastaron con visiones monocrómicas de rojos y azules, bañados o salpicados con el oro de California. El barroquismo racial y figurativo de Kijano ha forjado un universo que ensambla el lenguaje de El Bosco, los Bruegel, Chagall, Klimt, Matisse, la artesanía mexicana y la rusa, el misticismo y la sensualidad.

Kijano vive de nuevo en la capital de México, en el tumulto y en la prisa de una megalópolis que cubre el cielo de cenizas. Aquí busca dentro de sí un lenguaje vivo para ejercer la historia de los muertos. Su obra se mueve en el interior de un huevo pantagruélico que se abre y se cierra a capricho para mostrarnos la diversidad de las especies y estilos que contiene. La realidad transcurre en el exceso, la deformación, la bestialidad, pero sin la carga de pesar y angustia, de crueldad que inflaman los *Disparates* de Goya o *El Grito* de Eduard Munch. Las diabluras de Kijano nacen con formas similares, pero en el hemisferio opuesto; no en las tinieblas, sino en la luz; no en el invierno, sí en primavera o veranos recurrentes. Lo que el pintor expresa puede ser realismo mágico o sencillamente una espiritualidad o vivencias festivas que dominan sobre el terror y la condena.

En 1992, el artista viajó a Moscú para exhibir sus *Tentaciones, agonías y júbilos*, en medio de la conjura de la *perestroika* y la confusa transparencia de la *glasnost*, se deslizó entre las barricadas callejeras que ponían fin al realismo de la URSS y provocaban su metamorfosis geográfica, la babélica desintegración de un mundo teórico, ajeno a los deseos. De esa etapa nos queda la imagen del hombre en el espacio, girando alrededor de su planeta, cautivo en una órbita sin patria, sin agenda, dando vueltas a sí mismo, indefenso y pleno dentro de su propia soledad y su utopía.

Kijano regresó, en 1996, a Rusia y a Letonia para exponer *Con la cabeza cargada de sueños*. Él mismo nos cuenta que "En Riga, una pequeña y bellísima ciudad de ámbar al norte, muy al norte de la

Tierra, había una niña roja que entre el rojo atardecer de cada día..." se sentaba a la vera del río a transcurrir como el agua, mientras un cauce de sombras repetía la historia de "Mujeres y mariposas fascinadas ante la caída irremediable del hombre eternamente azul de sus insomnios".

El artista es, hasta cierto punto, un cosmonauta atraído por sus visiones de la Tierra y por la profunda ingravidez de su ego, es centro y es afuera, es de aquí y de allá, de todos y de nadie. Es un tripulante del tiempo que indaga, que cuestiona, hace su casa, su patria, su lugar de origen, donde ve que hay huellas de tribus que saben pintarse de colores. Kijano exclama aquí, bajo un cielo cruel y una tierra colorada, la visión que anima su olfato mineral, su piel de cacto: "Oh Dios, cuántos recuerdos, cuántos sueños, cuántas, cuántas alegrías e ilusiones aún presentes en el rosa de estas dos paredes de mi vida". Si alguien en Zacatecas se tropieza con un brazo de mar, un ceremonioso garabato, un diablo angelical, una voz de mujer que huele a ola, una marea sentimental que embriaga, un guiño de primavera, o se ve deslumbrado por la venenosa luz de sus pasiones es porque también se halla con la cabeza cargada de sueños, como *El hombre que lo tenía todo*.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Platón
Timeo
Versión del griego, introducción y notas de Óscar Velásquez
Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2004, 262 pp.
ISBN: 956-14-0736-1

Acerca de *Timeo, de Platón. Versión del griego, introducción y notas,* de Óscar Velázquez

Víctor Hugo Méndez Aguirre*

El *tiempo* constituye uno de los problemas fundamentales de la filosofía griega arcaica y clásica. Anaximandro ya lo aborda en uno de los primeros fragmentos de la filosofía de Occidente. ¿Y acaso no fue Heidegger quien tuvo en mente la *Física* de Aristóteles, para redactar lo que al paso de los años sería su primera versión de *Ser y tiempo*?

Ahora bien, en el libro octavo de la *Física*, el estagirita afirma que todos sus predecesores en la especulación de este problema consideraron al tiempo como inengendrado (*agéneton*). En el conocido pasaje 251 b 14 y ss, el príncipe de los filósofos consigna una única excepción a tal planteamiento: el *Timeo* de Platón. Y en verdad, en *Timeo* 38 b, en la acertada traducción de Óscar Velásquez, se lee: "El tiempo en consecuencia se generó con el cielo". Todos los diálogos platónicos revisten gran interés, pero el *Timeo* es el único texto redactado en Grecia clásica que amerita ser ubicado dentro de la literatura creacionista.

El texto ahora reseñado se integra por "Prólogo" (pp. 13-17), "Introducción" (pp. 19-76), versión del griego al español del *Timeo* (pp. 77-231), "Apéndices" (pp. 233-237), "Índice de *hápax*" —nada menos que trescientos dieciocho—, elaborado por Álvaro Pizarro (pp. 241-250), "Índice de materias" (pp. 251-252) y "Bibliografía citada" (pp. 253-262).

* Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Velásquez plantea que, de acuerdo con los resultados del método estilométrico, el *Timeo* debe ser ubicado dentro de los diálogos platónicos del último "período", cuyo orden resulta ser *Timeo, Critias, Sofista, Político, Filebo* y *Leyes*. En algún sentido, la obra en cuestión engarza conceptualmente los diálogos de madurez con los de senectud. La conversación "preliminar" entre Sócrates y Timeo (17 a-19 b) remite, a decir de Velásquez, a la sociedad ideal, diseñada con palabras en el diálogo sobre la justicia:

> se trata básicamente de las propuestas prácticas que se hallan en el diálogo *República*[...]. De ahí que parece justo suponer que Platón pretende colocar el inicio de su propio diálogo *Timeo* como una reminiscencia enmarcada en la perspectiva de su obra *República*, aunque sólo en este caso claramente hasta el pasaje del libro v 471 c, en que Glaucón, si bien básicamente de acuerdo con las medidas políticas propuestas por Sócrates, hace ver una vez más su preocupación por las dificultades prácticas de sus propuestas.[1]

Platón es considerado aquí un "pensador político". El creador del género literario que ahora es denominado utopía parece haber diseñado un proyecto a largo plazo que contemplaba remitirse al *momento* mismo de la creación, por expresarlo de alguna manera. Velásquez acota que:

> Un intento quizá había en Platón de realizar una cosmopolítica, que habiendo partido de la concepción de una ciudad ideal en el futuro (la "república"), continuaba ahora con la revelación de la existencia de una ciudad ideal en el pasado ("Atenas", y los diferentes estadios de la "Atlántida"), para concluir presumiblemente mediante la historia de una ciudad ideal en el tormentoso presente ("Hermócrates"); y todo ello debía estar fundamentado en un relato sobre la creación y consistencia del mundo y los seres vivos del universo, tanto inmortales como mortales ("Timeo"). El discurso de Timeo, asimismo, mostraría no sólo la perfección y grandeza de los actos creadores de la divinidad, sino también las limitaciones metafísicas inherentes a toda la realidad cósmica.[2]

Una vez creado el mundo, el "Padre" de la creación encomienda a unas deidades menores que realicen algunos detalles pendientes: "vosotros, entretejiendo el resto mortal a lo inmortal modelad seres vivientes y engendradlos, y dándoles alimento, acrecentadlos, y cuando perezcan, recibidlos de nuevo" (41 d). Platón no pudo haber expresado con mayor nitidez el carácter providencialista del Creador. Antes que él, autores como Jenofonte y Heródoto habían

[1] pp. 24.

[2] pp. 25-26.

percibido la *prónoia* divina, pero en Platón la creación misma obedece a un patrón providencial desde su mismo diseño. Estas deidades menores, estrictamente hablando, distan de la dignidad del Demiurgo, pero a pesar de no ser realmente imperecederas resultan eviternas única y exclusivamente por la bondad del Creador:

> Dioses de dioses, de quien yo soy el hacedor y el padre de obras que fueron generadas por mí indisolubles, al menos mientras yo lo quiera. Ahora bien, es perfectamente posible desligar lo que ya se encuentra atado; sin embargo, desear destruir lo que fue organizado bellamente y está funcionando bien, es propio de un malvado. Por lo que, y puesto que fuisteis generados, no [...] experimentaréis en todo caso destinos de muerte, vosotros, que obtuvisteis de mi deseo un vínculo más grande y soberano que aquellos con los que fuisteis conjuntamente atados cuando se os estaba generando (41 a-b).

Seguramente las "explicaciones científicas" que abundan a lo largo del *Timeo* podrán parecer ingenuas o baladíes a un historiador de la ciencia. Sin embargo, Velásquez hace hincapié en que Platón no pretendía competir con los gremios de Hipócrates o Euclides, sino que "la matemática, la física o la astronomía [...] está claramente supeditada al tema de la generación del cosmos y la naturaleza de los hombres...".[3] Buena parte del diálogo gravita en torno del ser humano.

Platón ofrece sendas versiones de su psicología tripartita y de la metempsicosis; pero a diferencia de diálogos anteriores, como *Fedón*, hace peculiar hincapié en el cuerpo y sus órganos. Las enfermedades, tanto las somáticas como las psíquicas o psicosomáticas, reciben gran atención. De estas últimas se afirma: "Debemos conceder que la insensatez es efectivamente una enfermedad del alma, y que hay dos géneros de insensatez, una la locura y otro la ignorancia" (86 b).

Quizá sea legítimo postular que el *Timeo* oscila entre las paradojas socráticas y la ética aristotélica. Platón concede al maestro ágrafo que nadie yerra de grado; pero admite, como posteriormente lo hará el Estagirita, la existencia de la *akrasía*. ¿Se trata de un virtuoso "término medio" entre enfoques divergentes sobre la maldad que hace hincapié, como en toda utopía platónica, en la *paideia*? Para que el lector de esta reseña juzgue por sí mismo, vale la pena citar, en extenso, el pasaje 86 c-e:

> Así, todo el que genera un esperma abundante y fluido alrededor de la médula, y como si fuera un árbol por naturaleza más fructífero que

[3] pp. 59.

lo adecuado, al proporcionarse en cada ocasión por medio de sus deseos y productos de su entorno muchos sufrimientos y muchos placeres, a pesar de que está desquiciado la mayor parte de su vida por causa de sus grandes placeres y penas, porque su alma está enferma y se halla sin uso de razón por la acción de su cuerpo, no se le considera como un enfermo sino como un hombre voluntariamente malo. Pero la verdad es que la incontinencia respecto de los placeres sexuales se transformó en una enfermedad del alma debido a la constitución fluida y en estado húmedo de una sola substancia, producto de los huesos del cuerpo. Y quizá prácticamente de todo tipo de placeres se dice que son una inmoderación y un motivo de reproche injustamente: porque nadie es malo voluntariamente, sino que, en virtud de una cierta constitución viciosa del cuerpo y un género de vida sin educación el malo llega a ser malo, y esto es odioso para cualquiera y le sobreviene como un mal. Además, en lo concerniente específicamente a los dolores, el alma de un modo semejante adquiere mucha maldad por causa del cuerpo.

He anticipado que el *Timeo* plantea concepciones desarrolladas posteriormente por Aristóteles, como la atinente a la *akrasía*; pero el "aristotelismo" de los diálogos de senectud no se restringe a la "debilidad de la voluntad". ¿Cómo soslayar que la teoría del "término medio" es planteada en el *Político* antes que en la *Ética nicomáquea*? Retornando al *Timeo*, se postula en 90 b-c que la *eudaimonía* se encuentra en función del cultivo de las "virtudes intelectuales". Incurro deliberadamente en un manejo anacrónico de categorías con el propósito de subrayar las semejanzas entre las líneas finales del *Timeo* y la *Ética eudemia*. Velásquez acota que en 90 c-d: "Se habla de un cultivo [*therapeia*] que es 'tratamiento', 'cura' de una *totalidad*, que significa a estas alturas del *Timeo* claramente el conjunto humano de cuerpo y alma".[4] "El cuidado del alma", esto es, su "terapia", exige no olvidar el carácter simultáneamente proficiente y lábil del ser humano. Timeo prescribe:

> Y entonces, sobre la forma suprema de alma en nosotros, es preciso reflexionar así: que Dios nos la concedió a cada cual como un genio divino, esa forma que decimos que habita precisamente en lo alto del cuerpo, y que si hablamos con la mayor verdad, nos levanta por sobre la tierra en razón de su parentesco en el cielo, puesto que somos no una planta terrestre, sino celeste (90 a).

Justamente el carácter "celeste" del humano determina que sea el "más religioso de los seres vivos" (42 a). Sobre esto, Velásquez apunta, en una de las 575 notas a pie de página que contribuyen a esclarecer su obra, que: "La condi-

[4] pp. 55.

ción de ser un viviente capaz de honrar a Dios, le viene precisamente [al ser humano] de su conexión originaria con una divinidad celeste".[5] ¿Cómo soslayar la semejanza de tales planteamientos con el final de la *Ética eudemia* (1249 b 21), donde se prescribe que la mejor parte del alma debe distanciarse tanto como le sea posible de su parte irracional y concentrarse en "servir y ver" a Dios? ¿Acaso resultan esencialmente diferentes ambas "terapias"?

El *Timeo* "concluye" en 92 c, una vez que el cosmos ha sido poblado con todas las clases de seres vivos que debe albergar:

> cuando acogió a sus vivientes mortales e inmortales y quedó así completo este nuestro cosmos, él fue generado cual viviente visible que abarcó a las criaturas visibles, un dios perceptible imagen del inteligible, el más grande y el mejor, el más bello y el más perfecto, puesto que, único cielo, este fue unigénito.

Así pues, el Sócrates platónico ofreció una versión abreviada de lo que había expuesto anteriormente en la *República*; Critias anticipó la manera en que el proyecto de Sócrates había visto la luz en el pasado, de acuerdo con la información "importada" por Solón de Egipto, relato sobre el que se abundará posteriormente en el diálogo *Critias*; y el Timeo que protagoniza el diálogo epónimo satisfizo las expectativas de sus interlocutores y ofreció un relato verosímil de la creación. ¿Cómo dejar de considerar que el *Timeo* es uno de los diálogos más fecundos de un autor de por sí ubérrimo?

Sucintamente, el *Timeo* de Velásquez, obra que conjuga una argumentación filosófica rigurosa y sutil, con una labor filológica fina y precisa, resulta una lectura imprescindible para toda investigación seria que se realice sobre el tema a partir de ahora.

[5] p. 122, nota 158.

Santiago Castro-Gómez
Crítica de la razón latinoamericana
Barcelona, Puvill Libros, 1996, 170 pp.
ISBN: 84-85202-72

ACERCA DE *CRÍTICA DE LA RAZÓN LATINOAMERICANA*, DE SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

Rafael Mondragón*

Esta reseña se inscribe en el marco de un interés mío más amplio, relacionado con el estudio de cómo ha sido asimilado el llamado pensamiento posmoderno por algunos intelectuales preocupados por el problema latinoamericano, quienes han intentado asumir creativamente este debate, tomándolo como oportunidad para replantear viejos problemas de nuestra tradición. Es éste, a mi parecer, el caso de tres autores: Eduardo Mendieta, que trabaja en los Estados Unidos, y ha mostrado, a partir del pensamiento del último Enrique Dussel, las relaciones entre las críticas a la modernidad realizadas por la filosofía latinoamericana "transmoderna" y la europeo-estadunidense "posmoderna"; Walter Mignolo, estudioso argentino de la literatura, quien también trabaja en los Estados Unidos, y que ha problematizado, desde una lectura creativa de Roberto Fernández Retamar, la relación entre las teorías "postcoloniales" estadunidenses y las teorías "postoccidentales" latinoamericanas; y el colombiano Santiago Castro-Gómez, que retomó el debate Modernidad-Posmodernidad para establecer, desde éste, una revisión crítica a la tradición filosófica latinoamericana. En la reseña me centraré en la exposición del pensamiento de este último, sobre todo tal y como aparece en su *Crítica de la razón latinoamericana*,[1] interesantísimo libro de 1996 que es suma de su posición

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

crítica, en el doble sentido de síntesis y recopilación. Mi exposición estará dividida en tres partes. En la primera, haré una revisión crítica a la manera en que, desde la academia, se comenzó a pensar en la noción de "posmodernidad", y cómo tal noción será después resemantizada por Santiago Castro-Gómez, para pensar qué querría decir hablar de un estado posmoderno de la cultura en América Latina. En la segunda sección, haré una breve revisión del proyecto teórico de Santiago Castro-Gómez, deteniéndome especialmente en aspectos que considero interesantes de su método de trabajo, y pasando a la reseña comentada de dos secciones de su *Crítica*. En la última sección, finalmente, haré algunas consideraciones críticas y expondré mis conclusiones.

La posmodernidad en sus fuentes y la posmodernidad desde América Latina

De unos años para acá todo mundo habla de posmodernidad. Conforme el contenido de este concepto pierde claridad, vamos asistiendo a un proceso donde pensar qué es posmoderno se va convirtiendo en el lugar desde donde buena parte de la filosofía académica discute qué significa vivir en nuestro tiempo. Por esto mismo, antes de entrar al debate, convendría hacer unas brevísimas consideraciones históricas que dieran cuenta de cómo se fue inventando poco a poco este concepto, y cuál es la posición que frente a tal proceso tomará nuestro pensador.

La "posmodernidad" fue inventada en la academia estadunidense, y se explica básicamente por la recepción que en los Estados Unidos tuvo el pensamiento francés de los años 60 (Derrida, Deleuze, Foucault, Lacan...). Todos estos autores pertenecen a una misma generación, marcada por la vivencia del 68 y el descubrimiento creativo del marxismo y la teoría del lenguaje de Saussure. Con la posible excepción de Lacan, todos estos autores participarán activamente en los movimientos ciudadanos de la Francia de su tiempo, e irán tomando conciencia así de la dimensión política que tiene su labor teórica; se radicalizarán política y teóricamente, y por esta razón no encontrarán espacio en las academias francesas sino hasta mucho tiempo después. Lo anterior provocará, por un lado, que los autores dejen de escribir para la Academia y se dediquen a escribir para los mismos activistas (caso típico de Hèlene Cixous), y que se dediquen a visitar pequeñas universidades extranjeras donde sí tienen oportunidad de exponer sus trabajos. Tal fue lo sucedido con las universidades estadunidenses, que acogieron gustosamente las atrevidas innovaciones teóricas de esta generación, insertándolas en

un nuevo marco común (que borrará las diferencias existentes, por ejemplo, entre Foucault y Derrida): a partir de entonces se dirá que estos autores son *posmodernos*.[2] Así es como aparece la posmodernidad. Luego esta noción regresará a Europa para ser trabajada nuevamente, por ejemplo, por autores como Vattimo y Lyotard, y se convertirá finalmente en la noción a partir de la cual la hegemonía intelectual discute qué es nuestro tiempo.

La posmodernidad se entiende sobre todo a partir del tratamiento que de ella han hecho los integrantes de los llamados estudios poscoloniales. Se trata de una serie de pensadores que en su mayoría son inmigrantes o hijos de inmigrantes, sobre todo orientales, pero últimamente también africanos y latinos. La mayoría de estos autores trabaja en departamentos de literatura dentro de universidades estadunidenses que en un principio no tienen mucho prestigio, y por ello los autores se verán forzados a escribir en medio de dos luchas: primero, contra las universidades de mayor prestigio y tradición académica más firmemente arraigada en la filología clásica europea (caso de Yale); segundo, contra los departamentos de filosofía, que han sido tomados hace ya tiempo por la tradición pragmático-analítica, lo que provocará la emigración forzada de muchos estudiosos de la filosofía a otros departamentos, como el de estudios literarios. Se trata, entonces, de un juego teórico peligrosamente ubicado en el margen de dos tendencias hegemónicas, que intentará hacer reflexiones críticas sobre su mundo, a partir del arte como fenómeno a pensar y de la vivencia cotidiana de las situaciones de exclusión vividas en el interior de los Estados Unidos; así, por ejemplo, el pensamiento de la diferencia de Derrida será la punta de lanza para pensar cómo se moldean las identidades de los migrantes, identidades que siempre están fluctuando; por poner otro ejemplo, la pregunta lacaniana por la construcción del otro será politizada al advertir cómo el pensamiento conservador siempre ha estado interesado en representar al migrante como el "otro" para así discriminarlo. La identidad no es dada sino construida socialmente, es una identidad que se negocia y que tiene una significación política; no es estable, sino que se recrea continuamente y siempre está fluctuando. Entre los pensadores postcoloniales debemos contar, al menos, a Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak.[3] En épocas recientes, ellos han sido los principales difusores del pensamiento francés en el ámbito académico estadunidense.

El significado de "lo poscolonial" remite necesariamente a la tradición gramsciana estadunidense, por un lado, y, por el otro, al

estado de la cultura de los países que hasta el siglo XX fueron colonias inglesas (como la India), y que ahora necesitan ver qué hacer para construir su futuro sin arrastrar los lastres (culturales y económicos) dejados por la situación colonial; para aclarar el significado de este término, pueden servir los ejemplos arriba esbozados, sobre todo en lo que se ha dicho sobre la postración de que la identidad no es una sino que está creada. A decir de estos autores, de lo que se trata es de mostrar la parte política de la teoría, y de criticar la lógica y la epistemología con que pensamos, a partir de una mostración de sus consecuencias geopolíticas. A esto se le llama "intento de descolonizar la teoría", y es una manera en que, desde la labor académica, se puede ayudar al proceso efectivo de liberación de los pueblos.[4] En ese contexto se entiende el debate del paso de Modernidad a Posmodernidad, en términos de crítica al relato moderno emancipatorio a partir de sus consecuencias epistémico-políticas. La posmodernidad es un estado de la cultura que muestra, con una crítica desengañada, que las ambiciones teóricas de la modernidad no fueron sino un recurso justificatorio de la colonización europea en la India y otros lugares del Tercer Mundo.

Éste es el contexto en el que se inscribe el proyecto de Santiago Castro-Gómez, que es heredero, al mismo tiempo, del pensamiento crítico europeo mediado por su interpretación poscolonial, y de lo mejor de la tradición problematizadora de la filosofía latinoamericana. La *Crítica de la razón latinoamericana* tiene la intención de problematizar los modos en que desde nuestra América se ha hecho filosofía, de hacer una radiografía de su lógica y de su teoría del conocimiento para someter a ambas a una crítica desde un horizonte político, a partir de las posibles consecuencias negativas que puede tener una forma de filosofar pretendidamente liberadora; se trata de revisar nuestra tradición de manera crítica, para entonces ponerla al día respecto a los desafíos que plantea la nueva situación de nuestro tiempo. En el primer capítulo de la *Crítica*, el filósofo colombiano se dedicará a discutir cuál es esta nueva situación y hasta qué punto puede ser fecundo pensar esta situación en términos de "posmodernidad".[5]

Es en este momento cuando somos testigos, por vez primera, del deslumbrante método expositivo que Santiago Castro-Gómez repetirá a lo largo de toda su obra: ubicación del problema, descripción de las tradiciones que han tratado este problema, problematización y crítica de las tradiciones, propuesta recuperadora. De este modo, el método usado por el autor al abordar cada problema será siempre historiar,

para problematizar y después proponer. Esta problematización no se hace sólo en el terreno filosófico, sino preguntando por los condicionantes históricos desde donde se inventa nuestra identidad y se legitima el poder de nuestro discurso e indagando por las exclusiones a partir de las cuales fue posible pensarnos.[6] Así, cada capítulo de su libro dibuja un amplio panorama intelectual interdisciplinario, y pasa de la "historia de las ideas" hacia la "crítica filosófica".

En este caso, se trata de revisar los contenidos de la posmodernidad, la pertinencia de ésta como categoría crítica capaz de responder a la problemática latinoamericana, la necesidad que habría de replantear ciertos contenidos en caso de aplicarla a nuestro contexto. De existir, la "posmodernidad" estaría relacionada con la modernidad marginal que vivió América Latina; aquí no se realizó el proyecto moderno de manera plena, pero sí hubo manifestaciones modernas, relacionadas sobre todo con el proceso de construcción de los estados nacionales; con la entrada de la industria tecnológica a los países americanos a inicios del siglo XX, los gobiernos populistas y sus políticas de justicia social, y finalmente, de manera importante, con los movimientos izquierdistas de liberación nacional, y sus proyectos utópicos de "romper totalmente con el sistema". Al delinear la situación actual, tenemos un panorama caracterizado por el regreso al individualismo; por el desengaño frente a los grandes proyectos emancipatorios, en parte respuesta a la terrible violencia con que las dictaduras del Cono Sur reprimieron a los movimientos de liberación, en parte respuesta a la falta de alternativas en el terreno de la "gran política"; por la vivencia, finalmente, de quinientos años de retraso socioeconómico, autoritarismo y desigualdad. Por otro lado, a decir del autor, a partir de este desencanto político se están gestando nuevas maneras de hacer política, que implican al mismo tiempo críticas tanto teóricas como prácticas a las formas tradicionales de hacer política y de ejercer el poder dentro de los movimientos de izquierda. Así, los nuevos movimientos sociales plantean formas de organización no jerárquicas y de poder descentrado, que parten desde lo local para hacer cambios en lo global. Del mismo modo, esta actitud llevada al plano filosófico implicará necesariamente una crítica a los mesianismos de ciertos filósofos y líderes políticos de izquierda; al autoritarismo con que estos movimientos se han relacionado respecto de la realidad; tenderán a hacer una filosofía política que no parta de oposiciones dualistas (extranjero-malo/autóctono-bueno), sino de las diferencias y particularidades de cada actor antes ignorado; y, por eso mismo, tenderán a

reemplazar la pretensión de liberación (romper el sistema desde fuera) por la de negociación (al interior del sistema). Por esto, se puede decir que la nueva situación es un estado de la cultura, una actitud crítica ante los viejos proyectos que se manifiesta como contenido teórico al mismo tiempo que como vivencia.

Así queda definido el marco desde el que trabajará Castro-Gómez. La posmodernidad de nuestro filósofo colombiano no es así la abdicación del proyecto colectivo, sino una pregunta sobre cómo replantear este proyecto. Como dice el autor lúcidamente, citando a Ernesto Laclau, no se trata de criticar la *validez* de contenidos del discurso moderno (contenidos como igualdad, fraternidad, democracia), sino de criticar su *estatuto ontológico*[7] (la "democracia" no debe justificar la guerra, por ejemplo).

El proyecto de Santiago Castro-Gómez (exposición descriptiva)

A continuación haré una brevísima reseña, capítulo a capítulo, del argumento de *Crítica de la razón latinoamericana*, para luego mostrar con un par de ejemplos la manera en que el autor argumenta.

En su primer capítulo, el autor se dedicará a elaborar los prolegómenos necesarios para abordar el problema: los desafíos de nuestro tiempo son entendidos por el autor en términos de posmodernidad. Antes de comenzar, pues, se hace necesario discutir cuál es el contenido de esta noción, y en qué medida se puede hablar de posmodernidad en el ámbito latinoamericano. En los capítulos 2 y 3, el autor profundizará estos temas al delinear una reconstrucción histórica de las interpretaciones, por un lado, de los procesos de modernización, racionalización y de formación de la identidad cultural que fueron aplicados al ámbito latinoamericano (capítulo 2, revisión crítica de la antropología latinoamericana); por otro, de las formas de ejercer el populismo (en la teoría y la práctica) dentro del mismo ámbito (capítulo 3, revisión crítica a la filosofía de la liberación en su relación con el populismo). Desde allí, el autor tiene los elementos fundamentales para iniciar su crítica, articulada sobre todo en los capítulos 4 a 6.[8] La intuición de base consiste en que hay problemas en el pensamiento latinoamericano, el cual intenta hacer reivindicaciones justas, pero corre el riesgo de caer en las mismas actitudes que ha criticado, pues la epistemología y la lógica a partir de la cual funciona es heredera del proyecto moderno, y actúa de manera excluyente. En el capítulo 4, el autor se lanza a establecer una genealogía a partir de la cual dos autores latinoamericanos (Roig y Zea) han elaborado una filosofía de la historia, para discutir, con apo-

yo de Foucault y de Ángel Rama, los posibles problemas de hacer una de éstas. En el capítulo 5 se ahonda este mismo trabajo al operar sobre el *corpus* textual del siglo XIX: como se ha intentado mostrar en todo el libro, los discursos críticos latinoamericanos han sido sobre todo contranarrativas modernas, puesto que intentan, desde la misma modernidad, construir otros poderes frente al poder hegemónico, pero no narrativas más allá de la epistemología de la modernidad, a partir de la cual se ha legitimado el mismo proyecto colonial de la modernidad europea y, por tanto, incapaz de salir de esta *episteme*, resulta también incapaz de hacer una crítica radical a ésta. El capítulo 6 planteará la propuesta del autor, a partir de un diálogo con los *cultural studies* estadunidenses y con los textos de Walter Mignolo: delinear el camino hacia una narrativa poscolonial, que haga una crítica política a la lógica con la cual se construye la teoría, lógica siempre anclada en una identidad necesariamente excluyente e inmersa en el conflicto social.

Observemos dos ejemplos planteados en la *Crítica*. Planteado de manera sincrónica, el autor nos dice que el pensamiento latinoamericano ha tenido en general una tendencia de elaborar proyectos utópicos que pretenden solucionar totalmente el conflicto social, y que, en esta tentación mesiánica, olvida que tal conflicto social permanente. Por eso, las dictaduras latinoamericanas han podido subsumir fácilmente los discursos liberacionistas, pues éstos en realidad operaban de buena voluntad pero con una actitud dictatorial hacia la realidad al creer que podían dar soluciones totales. Por esta pretensión, obra con enorme autoritarismo y subsume, por ejemplo, los distintos movimientos emancipatorios alrededor del mundo en una única categoría (el Otro) que opera como sujeto trascendental y sirve para encubrir las diferencias de cada discurso pequeño respecto de los demás, con lo cual finalmente tienden a anular la Historia y su complejidad.

Más duro es aún Castro-Gómez en su tratamiento de la filosofía de la historia de Leopoldo Zea y de su raigambre hegeliana. El acercamiento de nuestro autor parte, fundamentalmente, de la crítica al sujeto. Observemos su planteamiento de manera diacrónica; veamos cómo construye Castro-Gómez su planteamiento a partir de un eje temporal (historiar-problematizar-proponer, como dije más arriba). La filosofía de Zea está anclada en la razón vital orteguiana tal como es enseñada a aquél por su maestro José Gaos; esto quiere decir que la filosofía es entendida como respuesta del hombre a sus circunstancias. El proyecto filosófico debe ser siempre diagnóstico del presente de nuestra sociedad mediante una comprensión de lo que ella

ha sido en el pasado. Se trata de investigar las creencias fundamentales, que son las ideas que sostienen la vida social de una comunidad, a partir de las cuales se dan los cambios sociales. En Ortega, las creencias fundamentales tienen su origen en los grandes pensadores de cada tiempo, quienes reelaboran y modifican las creencias intelectuales de su época. Aquí Castro-Gómez hace una pausa para mostrar cómo en esta concepción los *intelectuales* ejercen una *misión salvífica* en el seno de la sociedad mediante el ejercicio crítico sobre las creencias fundamentales.[9] Gracias a esto es posible plantear, en Gaos, una Historia de las Ideas, que además tiene una misión política: interpretamos el pasado para decirles qué tenemos que hacer en el futuro. Así, Zea trabajará desde ahí para elaborar una filosofía de la historia que –a decir de Castro-Gómez– ve a la Historia como un *proceso continuo*, dotado de una *lógica inmanente* a las relaciones sujeto-circunstancia, que es, por lo tanto, susceptible de ser *reconstruido a través del pensamiento* (de ahí la posibilidad de una "Historia de las Ideas" en el sentido clásico): en la narración de Zea, la historia de las ideas en América Latina marca el duro y difícil proceso en el que el latinoamericano se hace consciente progresivamente de su propia identidad. Las diferencias entre los movimientos y grupos quedan subsumidas en un único gran relato, que es la historia progresiva de un sujeto metafísico ("el latinoamericano") al encuentro de sí mismo: nada se dice de las exclusiones que se debieron hacer para que el proyecto que encarna ese sujeto ("el latinoamericano") se formara. Castro-Gómez, entonces, señala que ese sujeto estaría identificado con la "identidad nacional" (o "pannacional"), es decir, con el proyecto de Estado, y que esta Historia no tendría otro sentido que validar la existencia de este Estado, así como las violencias que éste ejerce sobre su población.[10] Apoyándose en Ángel Rama, Castro-Gómez muestra que los discursos a los que Zea recurre (el siglo XIX, los emancipadores mentales) tuvieron como fin inventar una identidad nacional (o latinoamericana): el filósofo encarna la figura del hombre de letras que regula la vida de ese Estado por medio de leyes escritas, tratados filosóficos y gramáticas de la lengua. Es decir, que por un lado hay un Estado, controlado por la gente de la Ciudad Letrada (en lenguaje de Rama) que justifica la existencia de éste y de sus dispositivos de violencia que actúan sobre la identidad, y por otro lado la gente de la Ciudad Real (los no letrados), que elaboran estrategias orales de resistencia desde identidades particulares e híbridas. El gran relato de Zea, a pesar de pretenderse liberador, no puede evitar caer en la

justificación de esa gran identidad que borra todas las diferencias.

El problema de fondo es que se intenta criticar a la modernidad en su mismo lenguaje, sin pensar que tal recurso carga las mismas cosas por las cuales se le critica: en el caso de Zea, para continuar con el ejemplo, se trata de hacer una Filosofía de la Historia Americana. Después de haber hecho esta revisión, la propuesta de Castro-Gómez tendrá que ver, por un lado, con repensar la figura del intelectual como alguien que no necesariamente está "por encima" de la sociedad (es decir, repensar la articulación del intelectual crítico y la sociedad); por otro, de cambiar el registro que cuestiona por nuestra historia, yendo no hacia la pregunta de "¿cuál es nuestra identidad?" (filosofía de la historia), sino hacia la de "¿a partir de qué condiciones (sociales, económicas, políticas) se ha hecho posible que creamos que somos quienes somos?" (ontología crítica foucaultiana); *i.e.*, asumir el carácter político de la labor intelectual al cambiar la pregunta: no preguntar por nuestro ser, sino sentar las bases para su análisis crítico, problematizador.

Conclusiones y comentario crítico

Antes de discutir los méritos o deslices del autor en cuestión de ideas, es importante decir que lo que se articula detrás de su libro es la puesta en práctica de otro modo de hacer filosofía, lo cual remite fundamentalmente a la pregunta por el filosofar (¿qué es?, ¿quién lo hace?, ¿para qué se hace?, ¿dónde se hace?): el paso de un registro a otro (del análisis sociológico al estético, al filosófico, al de teoría del discurso); la historización crítica; el diálogo constante con autores contemporáneos de diversas tradiciones; la articulación, para terminar, del discurso con el mundo de la vida, hacen que el libro se convierta en una lectura apasionante y retadora. Éste es un logro fecundador.[11]

Las observaciones críticas que a continuación delineo tienen que ver, sobre todo, con el estilo "criticón" del autor (muy en la línea del pensamiento posmoderno estadunidense), tan implacable que hasta puede parecer agresivo. Mis observaciones tendrán que ver, primero, con los problemas metodológicos derivados de la pregunta por el filosofar; después, con el problema que este filosofar encuentra al confrontarse con la particularidad social y política; en tercer lugar, con la necesidad de trabajo crítico sobre las fuentes teóricas, y finalmente con una reflexión sobre el carácter ético de la teoría en su relación con la tradición a la cual refiere.

En primer lugar, resalta claramente que la complejización del discurso a la que aludimos arriba deberá traer consigo el análisis crítico del mismo desde diversos re-

gistros; si te metes con sociología debes estar listo para que los sociólogos te interpelen desde su propia tradición. Creo que esto está bien, porque abre el debate más allá de la disciplina al mostrar que lo que importa no es sólo cumplir con las reglas de validez al interior de la tradición, sino sobre todo responder al llamado del mundo. El debate nos hace capaces de responder con mayor eficacia, y también nos enseña a ser humildes, puesto que no todo lo podemos decir nosotros. En este sentido, el libro está lleno de huecos que pueden y deben ser trabajados. Lo peor es cuando estos deslices metodológicos resultan en errores de apreciación de contenido, por ejemplo, el autor piensa la *Gramática* de Bello como un dispositivo más para normalizar a las masas iletradas en un único código común acorde a la identidad de un Estado siempre autoritario; esta lectura puede parecer lógica a alguien que lee a Foucault y después a Bello, pero no a alguien que estudia historia de la gramática y ha comparado la de Bello con otras (la de Nebrija, por ejemplo, o las de la Real Academia Española) para encontrar qué tiene aquélla de "particular". De hacerlo, se daría cuenta de que el trabajo de Bello es un texto pionero porque recoge los usos del español en comunidades latinoamericanas para intentar mostrar las reglas particulares de cada uso; que es prácticamente nuestra única fuente para hacer historia de la lengua en esta época; a pesar de ser un texto del siglo XIX es la única obra de su tipo, y nadie se atrevió a continuar su proyecto (por eso seguimos utilizándola, a pesar de que nadie la imprime, pues Bello pasó de moda hace mucho).[12]

Resalta que el autor se muestre tan minucioso para hacer su crítica y no haga un trabajo previo visible para criticar a los autores a los que recurre; es importante, por ejemplo, mostrar que el contenido real del discurso tiene que ver con su uso práctico (*performatividad*, en la jerga lingüística), y en este sentido está bien vincular una práctica discursiva con su uso político; por ejemplo, en la conformación del Estado, como hizo Foucault. El problema está en que la formación de los Estados nacionales en Francia fue muy distinta de la que se dio, por poner el caso, en México, y esto debe ser trabajado en cada caso desde su particularidad.[13] No es lo mismo postular un sujeto metafísico en la Francia napoleónica, que hacerlo ante una invasión francesa en territorio mexicano (como lo hizo Bilbao). Hay una performatividad diferente: en el segundo caso, la ficción metafísica tiene por función validar la resistencia desesperada de un pueblo que no tenía entrenamiento militar para resistir a la invasión, así como para hacer propaganda que sirva para que otros

Estados americanos apoyen militarmente la lucha de los mexicanos; ahí el recurso al Estado sí es fundamental. No es lo mismo criticar la función del intelectual en Francia, donde la labor universitaria tiene prestigio social y está vinculada con el ejercicio del Estado, que en América, donde la mayoría de nuestros intelectuales han sido exiliados y perseguidos políticos (otra vez presento el caso de Bilbao) y han escrito textos que no se distinguen por operar al interior de una comunidad de sabios (caso típico del tratado filosófico), sino hacia afuera, en el marco de la discusión pública; de ahí la enorme cantidad de ensayos; caso típico de Rodó, a pesar de toda su metafísica. En ambos casos hay distintos criterios de validez. Casi para finalizar, al apoyarse de manera tan directa en autores como Foucault, resulta que las críticas que se hacen a sus fuentes se pueden hacer igualmente a él.[14]

A manera de conclusión, me gustaría apuntar brevemente una reflexión que tiene que ver con los usos políticos de la teoría (con su performatividad, para seguir utilizando el término): al postular una pretensión de sentido sobre lo real, cada palabra se apoya siempre sobre un horizonte utópico; en este sentido, la teoría opera políticamente al abrir horizontes de posibilidad (y también al cerrarlos). Por eso hay que tener cuidado con lo que se dice sobre el mundo, y con la forma en que se critica (a los autores, a la tradición, a "la realidad"...), pues la palabra opera desde una doble relación ética (con el referente, que es "lo real" siempre otro que la palabra, y también porque la palabra participa de un proyecto); en este sentido, creo que puede resultar engañoso presentar un proyecto de filosofía futura como "superación" de las filosofías precedentes ("de lo moderno a lo posmoderno"): ¿quiénes somos nosotros para asegurar que no caeremos en los mismos errores que hace un par de siglos?,[15] ¿no nos pone eso en una situación desventajosa —por demasiado alta— respecto de la gente de nuestro pasado, que "tuvo buenas intenciones, pero fue incapaz de salir de lo moderno?" Y, finalmente, ¿no prolonga ese gesto crítico aquella terrible alergia hacia las voces del pasado —ese que dicen que es nuestro—, voces que duelen porque no son quizá otra cosa sino lo Otro que habita en la Historia?

Notas

[1] Los textos utilizados para mi caracterización del pensamiento del autor son aquí: S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill libros, 1996; S. Castro-Gómez y E. Mendieta [coords.], *Teorías sin disciplina*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998 (hay edición en internet: http://www.ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/, fecha de recuperación: diciembre de 2003); S. Castro-Gómez, "La filosofía latinoamericana como ontología crítica del presente" en *Dissens*, revista de la U. Javeriana, Colombia, disponible también en internet: http://www.javeriana.edu.co/pensar/dissens.htm, fecha de recuperación: 11 de junio de 2004. Del primer libro, *vid.* las reseñas de E. Mendieta ("The Othering of the Other", en *Dissens*, fuente: http://www.javeriana. edu.co/pensar/Rev27.html) y G. Ogarrio ("El lugar que viene de lejos" en *Pensares y haceres,* vol. I, núms. 5-6, revista electrónica del CCYDEL, UNAM—, fuente: http://www.ccydel.unam.mx/pensamiento ycultura /Pensaresyhaceres/).

[2] Un estudio más minucioso debería distinguir al menos tres etapas en la formación de este concepto. La palabra "posmoderno" aparece por primera vez en una antología de poesía española de los años 30, pero toma el valor semántico que actualmente le adjudicamos en el *Estudio de la Historia* del filósofo e historiador sajón Arnold Tonybee. El *Estudio* de Tonybee es un desesperado esfuerzo de síntesis que intenta responder al horror de la Segunda Guerra Mundial con una obra capaz de mostrar que la historia universal entera tiene sentido, y en este sentido forma parte de ese *corpus* de obras magnas, escritas por los últimos humanistas europeos, casi todas ellas como una respuesta a la Guerra (entre estas se contarían *Literatura europea y Edad Media Latina* de E. R. Curtius, la *Historia universal del hombre* de E. Kahler, *Mímesis* de E. Auerbach, entre otras). Tonybee establece una morfología de las culturas, elabora una genealogía de las culturas mundiales básicas, hace la historia de sus relaciones, y divide en cuatro etapas el proceso de la historia universal; la última etapa es la famosa *etapa posmoderna*, la que en ese momento se está viviendo. Ésa sería la primera época, y duraría de mediados de los 30, fecha en que comienzan a ser discutidos los primeros tomos del *Estudio*, hasta los años 50, cuando comienza a escribir Roland Barthes. Ése es el marco de discusión donde se inserta el pensamiento francés de la diferencia en el momento de ser traducido al ámbito estadunidense (segunda etapa, de mediados de los 50 hasta mediados de los 80). En esta segunda etapa podríamos ubicar al menos tres escuelas o maneras distintas de traducir este pensamiento, ancladas las tres en distintas situaciones políticas e institucionales: primero que nada, la llamada escuela de Yale, formada por teóricos de la literatura de ascendiente judío; en segundo lugar, el llamado posmarxismo (Jameson, Laclau, Wallerstein), cuyas lecturas están mediadas por la tradición marxista estadunidense, tanto teórica como prácticamente (recordemos la enorme importancia que en los medios universitarios estadunidenses tuvieron ciertos miembros de la Escuela de Frankfurt); y, finalmente, de manera muy importante, la lectura hecha por los inventores de los llamados estudios culturales o poscoloniales, de quienes me ocuparé brevemente más adelante. Con este mapa podemos ver que la discusión efectuada en esta segunda etapa tendrá que ver con los problemas que plantean dos ámbitos del saber: la teoría de la literatura y la teoría sociológica. Entonces es cuando el pensamiento de la diferencia se convierte en la piedra de toque para pensar las transformaciones del estado nacional o las políticas culturales estadunidenses. La tercera etapa tendría que ver con el "regreso" del concepto a tierras europeas, y el estrechamiento de los lazos comunicantes entre ambos focos; Lyotard escribe su famosísimo libro en esta etapa y

Habermas comenta a Derrida a partir de la lectura que de éste hace la academia estadunidense. Al mismo tiempo, por estas fechas, la "posmodernidad" comienza a formar parte del arsenal ideológico de la política imperial estadunidense, lo que provocará la respuesta de los intelectuales latinoamericanos y de otros países del llamado Tercer Mundo...

[3] Entre los libros influenciales de esta tendencia: de E. Said, *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002 [ed. orig. 1974], libro que comenzó la tendencia y se ha convertido en una especie de manifiesto; del mismo, *Cultura e Imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996; de G. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1999; y, de la misma, su ensayo "Can the subaltern speak?" (conozco al menos tres versiones distintas; cito por la incluida en V. Leitch [ed.], *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, New Cork, Norton, 2001, pp. 2197-2208); de H. Bhabha, *Nation and Narration*, London, Routledge, 1990; del mismo, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002 [ed. orig. 1994]. El primero abre con *Orientalismo* el debate sobre la representación de "lo oriental" en la cultura, y su relación con el imperialismo, y así puede considerarse el fundador de la tendencia; la segunda es la traductora de Derrida al inglés, además de una de las responsables de su difusión en la lengua inglesa y trabaja, a partir de una lectura de Foucault entrecruzada con Derrida, el problema de la construcción política de las identidades, y la relación entre palabra y poder; el tercero trabaja, a partir de Lacan, la necesidad que tiene la cultura dominante de construir imágenes de un otro sobre las cuales proyectar su voluntad de poder. Además de estos tres, se debería mencionar el trabajo historiográfico coordinado por Ranajit Guha, quien ha intentado reescribir —¿desde abajo?— la historia de la India, a partir de una perspectiva foucaultiana.

[4] Es sinceramente asombroso el parecido que tiene este planteamiento con lo que se esbozó desde nuestra América, primero por Leopoldo Zea y a partir de la tradición de la Historia de las Ideas (años 50), y después, y por herencia de esto, por las distintas filosofías de la liberación (años 70 y 80).

[5] S. Castro-Gómez, *Crítica...*, pp. 15-45.

[6] Según mis impresiones, en las dos grandes influencias de Castro-Gómez al elaborar este planteamiento tiene que ver, por un lado, Foucault, que entiende el proyecto de una filosofía crítica actual como ontología crítica del presente, y, por otro, el Cerutti de *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, que tiene enormes similitudes con el libro de Castro-Gómez y su estilo de problematizar desde la Historia (sobre lo primero, *cfr.* S. Castro-Gómez, "La filosofía latinoamericana como ontología crítica del presente").

[7] S. Castro-Gómez, *Crítica...*, p. 33.

[8] Para el lector interesado, el capítulo 4 de la *Crítica* puede ser consultado en internet a manera de artículo separado: S. Castro-Gómez, "América latina, más allá de la filosofía de la historia", fuente: http://www.ensayo.rom.uga.edu/critica/generales/castro4.htm, fecha de recuperación: diciembre de 2003.

[9] S. Castro-Gómez, *Crítica...*, pp. 102-103.

[10] La efectividad terrible de esta crítica no sólo está en lo impecable de su argumentación, sino sobre todo en la manera en que ésta descubre lo que los poscoloniales llamarían la dimensión geopolítica de la teoría: el hecho, por ejemplo, de que la Filosofía de la Historia de Leopoldo Zea, con todos sus contenidos emancipadores, funcionó como correlato perfecto de ciertas prácticas del Estado priista... ¿Por qué sería esto así? Aquí ya nos anticipamos a las conclusiones de este trabajo.

[11] El problema de la metodología y de los límites disciplinares, ahora tan de moda en sociología, ha sido muy trabajado por

Castro-Gómez y otros pensadores de esferas más o menos afines (como Jesús Martín-Barbero). Me parece bien que se trabaje desde una perspectiva de este tipo, sobre todo porque la realidad nos lo exige. Sólo me gustaría recuperar a este respecto una intuición del pensamiento de la liberación, que colocó en el centro precisamente el hecho de que es la realidad histórica la que convoca distintos modos de hablar para exigirles (exigirnos) pensar todos juntos de otro modo; no se trata sólo de hacer un discurso sofisticado y complejo, sino de asumir responsablemente un compromiso que da sentido a lo que estamos haciendo; era —y es— el caso de Leonardo Boff, por ejemplo, que ha pasado varias décadas proponiendo la posibilidad de un ecumenismo fundado en la experiencia del pobre.

[12] No es éste el lugar para profundizar tales críticas, así que no podré sino señalar que hay problemas de este tipo muy fuertes a lo largo de todo el capítulo 5, en donde, por medio de la teoría del discurso, el autor intenta establecer un vínculo entre las estéticas modernistas, los proyectos filosóficos modernos y contramodernos de inicios del siglo XX, y el proceso de construcción de los Estados-nación. En su arquitectura, este intento me parece uno de los más interesantes de todo el libro de Castro-Gómez, porque además recupera prácticamente una manera de leer muy al estilo de la antigua filología, por ejemplo de Auerbach. Desafortunadamente, el intento está plagado de errores, fruto, a mi modo de ver, de un manejo deficiente de las fuentes pertinentes; creo que habría que leer de primera mano la interpretación que hizo el mismo Martí del proceso de modernización, en lugar de contentarnos con revisar la crítica que sobre Martí se ha hecho. Para acercarse a las estéticas modernistas, Castro-Gómez toma como punto de partida el debate con la teoría que sobre estos escritores ha elaborado Iris M. Zavala; ahí también creo que hay problemas, pues temas similares han sido trabajados por otros investigadores y quizá con mayor solvencia (pienso en Rafael Rojas e Ivan Schulmann).

[13] En este sentido, me parecen importantes los trabajos que ha realizado, por ejemplo, François-Xavier Guerra.

[14] Por ejemplo, el reduccionismo del planteamiento panóptico, que al verlo todo en función del poder tiende a favorecer el ejercicio de los poderosos al "inflarlos" teóricamente más allá de lo que en realidad pueden hacer; ésta es la crítica que a Foucault hace Michel de Certeau, inspirado (paradójicamente) en experiencias como los movimientos indígenas de América Latina.

[15] ¿Y en qué sentido puede hablarse de "errores" cuando el pensamiento propio parte de un marco teórico con pretensión historicista? ¿Fue necesariamente "peor" que los discursos emancipatorios del siglo XIX no "lograran superar" el horizonte epistemológico "moderno"?

JACQUES DERRIDA, PENSADOR QUE SE RESISTE

Ana María Martínez de la Escalera*

Derrida nació en El-Biar, Argelia en 1930, y muere en un hospital de París la madrugada del sábado nueve de octubre del 2004. Fue, la suya, una época marcada por las exclusiones de las políticas racistas y los crímenes contra la humanidad. Estas experiencias de vida colectiva dejarán una profunda huella en su elección de una tradición teórica, de su vocabulario y de ciertas formas de interrogarlos. Interrogación que extendió al acontecimiento del tiempo presente en sus cursos, conferencias y alguno más de sus ochenta y tres libros publicados en su lengua. Pero su lengua francesa siempre sería para él "algo más que una lengua".[1] Muy joven llegó a padecer los efectos de la política colaboracionista del *petainismo,* encarnada en Argelia en el decreto de expulsión de los judíos de la escuela y de cargos públicos. En su texto *Circonfesión*, el pensador recuerda esos días como decisivos: fueron años de aprendizaje en carne propia de la injusticia social y de los diversos métodos de exclusión que alejaron a los hombres del siglo XX del significado profundo de la palabra humanidad. Sin embargo, en esa época era muy joven y muy ingenuo para comprender el sentido de aquellas exclusiones. En una entrevista muy posterior contará su incre-

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

[1] Pensemos que si bien Derrida recibe su formación filosófica y literaria en lengua francesa, su condición de judío argelino y la relación familiar con el hebreo —su padre y el padre de su padre habían sido rabinos—, negada y afirmada a la vez, lo comprometerán a una suerte de relación de cercanía y de distancia con el francés, vivido como idioma del otro, del amo colonial. A ese respecto, él dirá que tiene "más que una lengua".

dulidad ante el decreto colonial de expulsión que no sería ni reconocido ni siquiera aplicado en la metrópolis.

> Yo era un buen alumno en la escuela primaria, con mucha frecuencia el primero de la clase, lo que me permitió darme cuenta de los cambios debidos a la Ocupación y a la llegada del poder del mariscal Pétain. En los colegios de Argelia, donde no había alemanes, empezaron a obligarnos a mandarle cartas al mariscal Pétain, a izar la bandera todas las mañanas al comenzar clase, y si bien se le pedía siempre al primero de la clase que izase la bandera, cuando llegaba mi turno, hacían que otro me sustituyese.[2]

En ese entonces —declara Derrida a su entrevistador—, "yo no entendía por qué". En 1942, poco antes del desembarco de los aliados en el norte de África, "el vigilante general del liceo *Ben Aknoun*, me llamó a su despacho y me dijo: Vas a volver a casa, tus padres te lo explicarán". La situación que le resultaba enigmática a un niño de doce años tampoco parecía clara a los judíos argelinos.[3] Esa habría de ser su primera experiencia de extranjería seguida por muchas otras, quizás más vagas y más difusas, como la de ser extranjero en su propia casa. El mundo académico e intelectual francés se tardó mucho en otorgarle su reconocimiento, y en muchos casos fue por razones de fuerza (su reconocimiento generalizado en los medios *internacionales)* antes que sopesadas. También una suerte de extranjería visitó su lengua. Aunque su idioma fue siempre el de Francia, el alemán, el griego y últimamente el inglés fueron dejando su señal imperceptible pero decisiva, ocasión para poner en cuestión la pertenencia a la lengua, asumida con distancia aguda, que le habría de acompañar durante sus años mozos y se volvería después un tema central de su pensamiento.

El extranjero, el otro absolutamente otro que está ahí, antes incluso que nosotros mismos, la diferencia en suma que obligándonos, conminándonos a poner en cuestión el valor y el sentido de lo propio, lo cercano, lo igual a uno mismo: será la señal de su pensamiento. Lo extranjero será el elemento incondicionado e incondicional (indecidible) de toda política y de toda ética. Y de la relación conflictiva entre ambas. Relación tan conflictiva, si cabe, como la que se establece para él entre la literatura y la filosofía.

---

[2] Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994.

[3] *Vid.* J. Derrida, *¡Palabra!*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 13-48.

Luego, años después y ya vuelto un profesor de filosofía en París, otro problema de extranjería o de alteridad capturará su imaginación y sus escritos: el papel de las humanidades y en particular el de la filosofía en la construcción del espacio público de la democracia.[4] La universidad será para Derrida el lugar de ejercicio de ese espacio público no sólo de discusión, sino también de acuerdo, crítico, a la vez que estabilizador de las tomas de decisión colectivas y, por tanto, estabilizador del debate que las precede o acompaña, y de las formas que adopta. Lugar donde la masificación y la estandarización del pensamiento, que acarrea la *cybergdemocracia*,[5] deberán ser cuestionadas *incondicionalmente* y con rigor.

Hoy, cuando justamente nos encontramos replanteando el papel de la universidad en la sociedad, el papel de las humanidades del que se espera sea un nuevo proyecto para la educación superior y para la formación de ciudadanía —como Kant esperaba fuera el de la filosofía en la universidad—, del papel del espacio público de discusión y revisión de problemas, de discursos, de saberes y prácticas, y finalmente el del ejercicio de la democracia, el pensamiento derridiano se nos vuelve imprescindible. Ambas preocupaciones derridianas —el otro y las humanidades—, nos ofrecieron y nos ofrecen aún, un punto de partida inmejorable, serio y riguroso para reflexionar, desde un pensamiento que *haga justicia*, que contenga un principio de resistencia y una fuerza de resistencia contra las apropiaciones de sentido en nombre de algún principio idealista, autoritario, y también una fuerza de disidencia. En el escrito que su hijo mayor debió leer por indicación suya en la ceremonia fúnebre que puso punto final a una vida de trabajo crítico, pidió ser recordado por la plenitud con que había vivido. Esta plenitud fue íntima, secreta sin duda pero también fue pública, conocida por todos aquellos que lo oyeron y lo leyeron. Quiero creer que esa plenitud fue la de una fuerza de resistencia ante todo tipo de maximalismos (políticos, éticos, idealistas y especulativos, formales, sagrados y absolutos, anárquicos y conformistas), e incluso frente a la muerte que lo miraba de cerca, ominosamente de cerca.

La deconstrucción, que ha recibido de manos del mismo Derrida diversas definiciones a lo largo de su carrera, ha sido esta fuerza de

[4] *Vid.*, entre otros, J. Derrida, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992, pp. 13-84.

[5] Derrida utiliza esta expresión que él no acuñó, en J. Derrida, *Ecografías de la televisión*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp.15-78.

resistencia.[6] Resistencia, decíamos, contra las apropiaciones ideales de sentido por parte de la gramática, la lógica, la lingüística y la retórica de los grandes problemas del pensamiento: la soberanía, la libertad, la historia, el individuo y la lengua. Apropiación que significa subsumir el acontecimiento de lengua, histórico o intelectual, político o ético, bajo las normas de un saber que atenúa el carácter contingente de dicho acontecimiento. Recordemos que un acontecimiento dejaría de ser tal una vez borrados sus rasgos de azarosidad, es decir, de posibilidad de transformación, de cambio, de mejoramiento. Los grandes temas de las humanidades han sido puestos en cuestión por Derrida desde una modalidad de la reflexión que está en deuda, aunque deuda heterogénea y combativa, con la fenomenología, pero siempre un poco más allá de ella, de la intuicionalidad y la seguridad de un origen cierto de las humanidades.[7]

El filósofo vincula la problemática de la incondicionalidad de la universidad a un compromiso, a una promesa, a una profesión de fe. Sólo la universidad puede articular el saber con la fe, especialmente en ese lugar de presentación de sí mismo del principio de incondicionalidad que el pensador francés denomina las Humanidades. Únicamente allí, en la universidad, se puede y debe discutir, analizar, criticar sin miedo o sin recurrir a formas autoritarias de simplificación del sentido, los temas que la democracia por construirse necesita que sean discutidos. Solamente la universidad puede ser ese espacio libre de la presión de la coyuntura. En esta libertad reside la

[6] Derrida ha explicitado el significado de deconstrucción en numerosos textos y entrevistas, entre ellos, uno en particular me parece claro y directo,"Carta a un amigo japonés", en J. Derrida, *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997.

[7] Por ejemplo, la deconstrucción del concepto de las Humanidades muestra que "no se trata ya sólo de un concepto conservador y humanista al que se suele asociar a las Humanidades y sus antiguos cánones —que considero, no obstante, deben ser protegidos a toda costa—. Este nuevo concepto de las Humanidades dentro de la universidad, sin dejar de permanecer fiel a su tradición, debería incluir el derecho, las teorías de la traducción, así como lo que se denomina, en la cultura anglosajona, la *theory* (articulación original de teoría literaria, de filosofía, de lingüística, de antropología, de psicoanálisis, etc.), pero también, por supuesto, en todos esos lugares, las prácticas deconstructivas. Y tendremos que distinguir con todo cuidado aquí entre, por una parte, el principio de libertad, de autonomía, de resistencia, de desobediencia o de disidencia, principio que es coextensivo a todo el campo del saber académico y, por otra parte, su lugar privilegiado de presentación, de reelaboración y de discusión temática que, para mí, sería más propio de las Humanidades, pero de unas Humanidades transformadas." J. Derrida, *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002, p. 20.

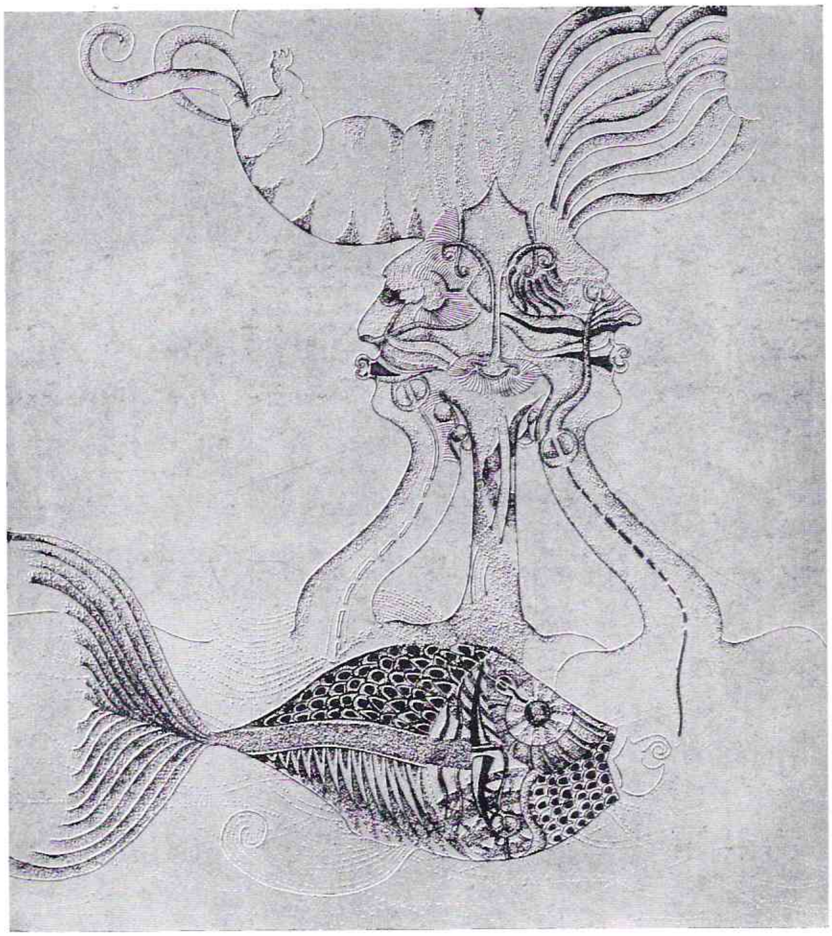
incondicionalidad. Porque si bien es cierto que la universidad es una institución, un aparato de Estado, como decía Althusser hace treinta años, también debe ser (con un deber ni kantiana ni jurídicamente regido) el lugar de la disidencia, de la resistencia, el lugar desde donde desenmascarar las sobresimplificaciones. La incondicionalidad es, aunque resulte paradójico, la condición de la libertad y la justicia para las nuevas humanidades en la universidad.[8]

La universidad que Derrida tenía en mente y a la que jamás renunció, defiende el principio de incondicionalidad, es decir, el principio por el cual el acontecimiento singular puede hacer su aparición en cualquier momento, interrogando viejos sentidos incuestionados, poniendo en cuestión también el autoritarismo de la institución de saber y las formas mediante las cuales gobierna la acuñación, la conservación y la distribución del sentido, es decir, la economía de la verdad. Y ésta apela a la responsabilidad.

Hay en el último Derrida un deseo por pensar la escena del pensamiento desde la responsabilidad. Se propone definir la esencia de la universidad desde esta responsabilidad que asedia la escena del pensamiento, y que, extranjera como el otro radical, nos confronta y violenta. Recordemos la sentencia nietzscheana según la cual quien lee creyendo en la posibilidad de la armonización es ciego al poder del tiempo, de la contingencia: se olvida que debe responsabilizarse con la historia. A su vez quien sabe que el tiempo, que la diferencia, la disparidad están al acecho, promueve modalida-

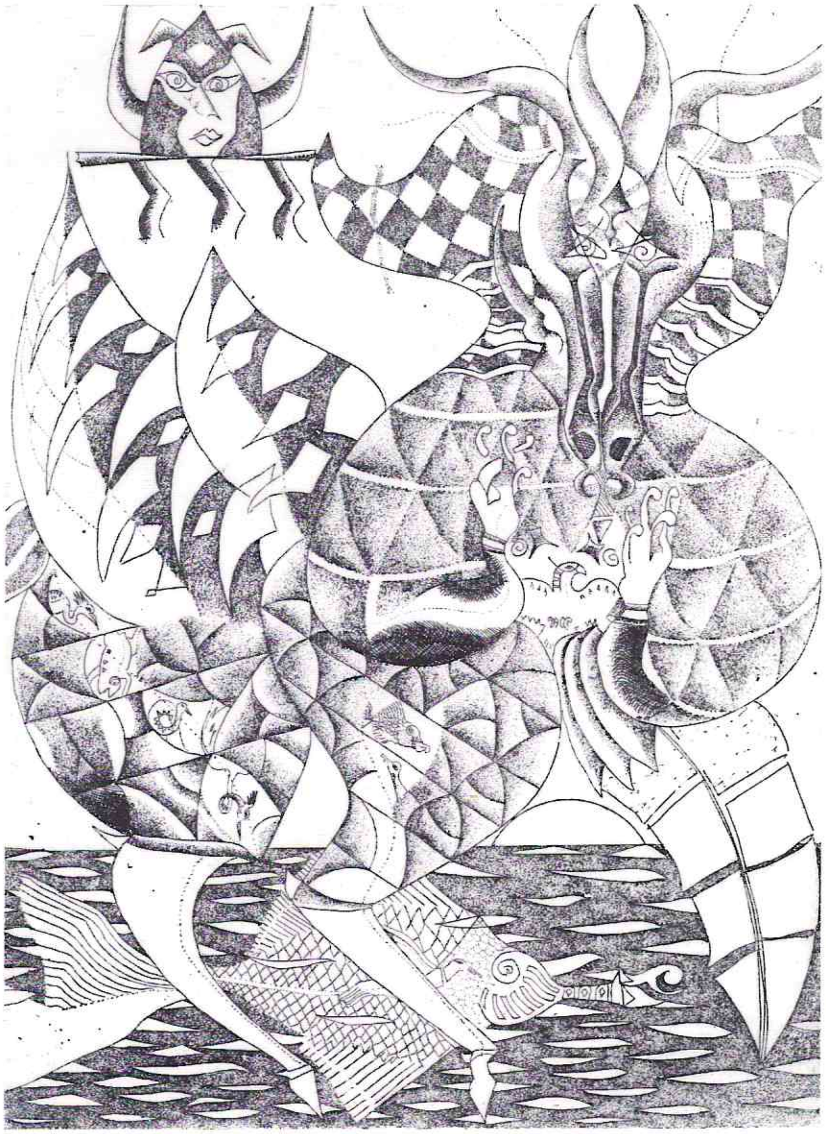
[8] Las nuevas Humanidades tratan con la historia del hombre, con la idea del hombre, con la figuras y con lo propio del hombre. Lo hacen desde una serie de oposiciones que la filosofía conoce bien, mediante las cuales el hombre determina lo que él es por oposición, es decir, distingue su naturaleza frente a lo otro: por ejemplo, *physis-nomos, physis-tejné*, naturaleza-cultura, mente-cuerpo, ético-político, inteligible-sensible, etcétera. Opina Derrida que aun en el presente ningún concepto tradicional que dice lo propio del hombre resiste un análisis científico y deconstructivo consecuente. De ahí que se vuelve necesario problematizar esos conceptos con los que acostumbramos definir quiénes somos y qué aspiramos ser. Las Humanidades deben plantear la cuestión de la historia, de la democracia, de la idea de soberanía, de autonomía del individuo y de la crítica. Y, por supuesto, han de poner en cuestión también las condiciones de libertad y soberanía, es decir, la incondicionalidad en y de la que vive la universidad, y dentro de ella, las Humanidades. Pero también estas nuevas Humanidades deben poder pensar lo que da lugar a, lo que conmociona, revoluciona y, por qué no, arruina la autoridad misma que en las Humanidades se atribuye al modelo constatativo del saber y del conocimiento, a la profesión de fe del profesorado y, finalmente, a la puesta en marcha performativa del "como si" de sabor kantiano.

des de lectura para hacer posible —siempre una vez más— la memoria de lo excluido. Paralelamente, aquel que crea que todo coloquio o diálogo está atravesado por la buena voluntad de las partes para entender al otro, se encontrará desarmado para el *polemos*, para lo agonal que integra desde siempre el juego del pensamiento. Si el pensamiento es juego, si es competición, en buena medida nada podremos hacer contra sus fuerzas disruptoras si nos negamos a verlas. Habría que pensar que la ceguera del ciudadano es el arma más apreciada de los tiranos. Contra ella sólo vale la resistencia emancipadora de la responsabilidad.





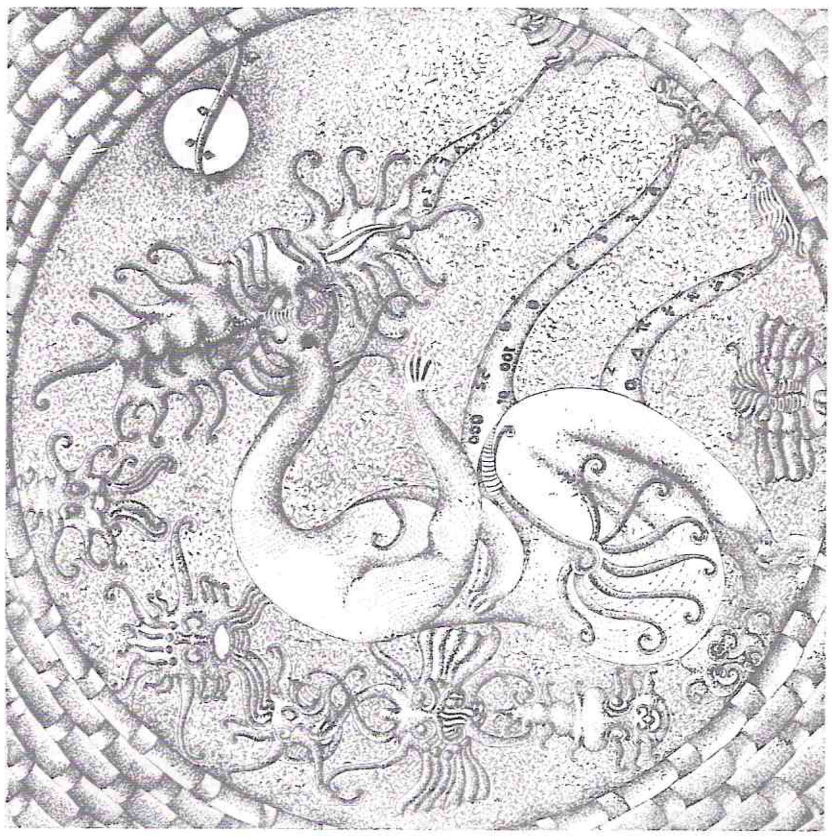
El duende de las noches líquidas, 1973



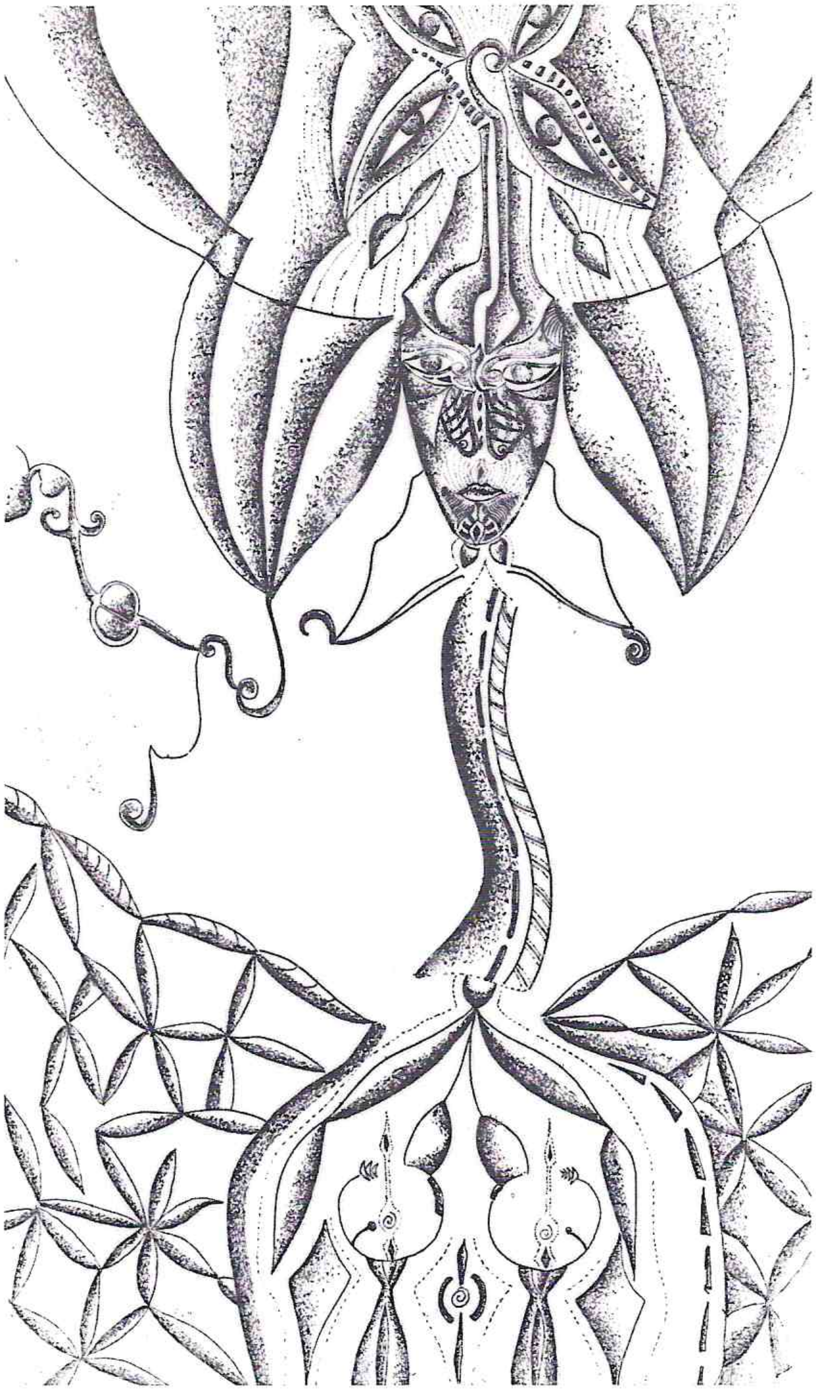
Una mujer y un diablito enamorados, ella de él y él del pez, 1976



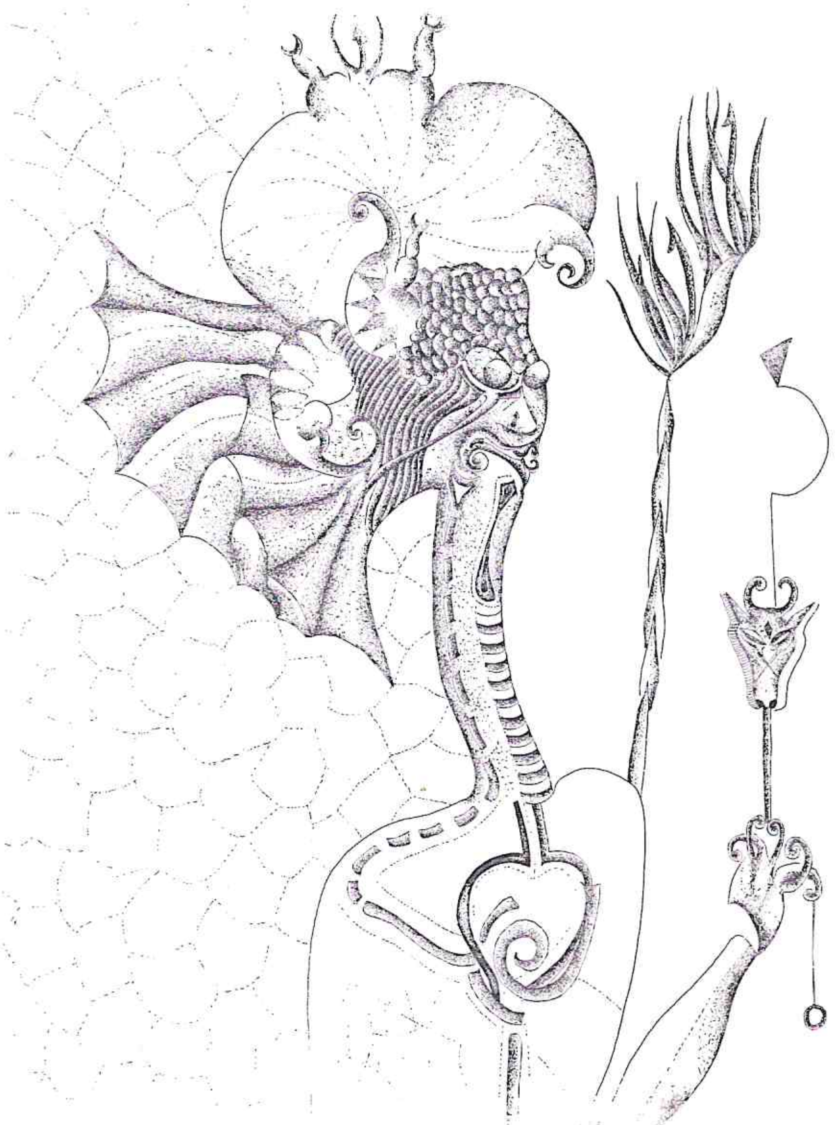
Sin título



Sin título



La vieja joven, 1975



El hombre del diablito, 1974



No me toquen, 1976

Revista de filosofía, Arte y Religión de la Escuela de Filosofía, Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental

Orden de suscripción

Nombre:	
Dirección:	
Código postal:	Ciudad:
País:	Teléfono y/o fax:
Correo electrónico:	

SUSCRIPCIÓN ANUAL (dos números):

Interior de la República Mexicana, $ 170.00
Extranjero: $30.00 dólares

El trámite puede realizarse por correo electrónico (egonzalez@uic.edu.mx) o por teléfono (5487 1430). En ambos casos, deberá depositarse la cantidad de la suscripción en Banamex, cuenta 123 1871, sucursal 241, a nombre del Instituto Internacional de Filosofía, A.C., indicando, en la parte superior de la ficha de déposito, el concepto del pago (suscripción Revista *Intersticios*). Se enviará copia de la ficha de depósito por fax (5487 1337). El original deberá remitirse por correo físico a Revista *Intersticios,* Escuela de Filosofía, Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Insurgentes Sur No. 4303, Santa Úrsula Xitle, 14420, Tlalpan, D.F.

PARA PUBLICAR:

Interesados en publicar pueden encontrar la información completa en la página de la Revista *Intersticios*, http://www.uic.edu.mx/carreras/filosofia/pag.filosofia/index.htm o bien dirigir correspondencia a la siguiente dirección electrónica egonzalez@uic.edu.mx

Instituto de Investigaciones Filosóficas

f i l o s

Base de Datos sobre Filosofía en México

¿Qué es FILOS?

FILOS es una base de datos bibliográfica en línea, editada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Tiene como propósito reunir y difundir trabajos de filosofía publicados en México, apoyar la investigación y relacionar a personas e instituciones interesadas en el ámbito filosófico. Está dirigida a estudiantes, investigadores de filosofía o especialistas de alguna de sus ramas.

Ventajas de FILOS sobre otras bases de datos similares:

Registra cada uno de los artículos sobre filosofía publicados en revistas mexicanas.
Presenta un resumen de cada libro registrado en la base de datos.
Desglosa ensayos contenidos en libros colectivos.
Registra documentos que no están codificados en ningún medio electrónico.
Indica en qué biblioteca se encuentra cada documento.
Actualiza su información día con día.

¿Qué contiene la base de datos FILOS?

18 500 registros bibliográficos de libros, tesis, artículos de revistas, reseñas, bibliografías, obras de consulta, etcétera, de documentos primarios y secundarios publicados desde 1975.

Acceso a la base de datos
Filos se puede consultar directamente en:
http://132.248.150.101:4500/ALEPH/spa/fil/fil/fil/START
O a través de la página web del Instituto de Investigaciones Filosóficas:
http://www.filosoficas.unam.mx

Información y envío de aportaciones

Bibliografía Filosófica Mexicana
Instituto de Investigaciones Filosóficas,UNAM
Ciudad Universitaria, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tel.: 56 22 72 40
Fax: 56 65 49 81/56 22 74 27
Responsable: Cristina Roa
e-mail: filos@filosoficas.unam.mx

Universidad Intercontinental

DUCIT ET DOCET

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

ESTUDIOS JURÍDICOS

ESCUELA DE DERECHO

INTEGRANTE DE ANFADE

Suscripción anual a la revista (dos números) $100.00

Nombre ______________________

Institución ______________________

Domicilio ______________________

Código Postal: __________ Ciudad: __________ País: __________

Teléfonos: __________ Fax: __________

Año al que se suscribe: __________

Orden de Pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A. C., y enviar por fax o por correo el comprobante.

VOCES

Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

VOCES es una publicación semestral en torno a 160 páginas que aborda un tema base en cada número, además de algunos artículos teológicos que acompañan al tema central.

El precio por ejemplar es de $ 35 y el costo de la suscripción para la República Mexicana es de $ 70 por año y $ 20 dólares USA para el extranjero. Si se envía cheque o giro postal favor de dirigirlo a la:
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

VOCES también puede ser adquirida mediante CANJE con alguna otra publicación.

Para mayores informes dirigirse a:

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
Escuela de Teología
Insurgentes Sur 4303
14000 México, D.F.
Tel. 55-73-85-44 Ext. 3330 FAX: 55-13-09-50
E-Mail: vocesuic@yahoo.com

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

La Revista Intercontinental de Psicología y Educación, está dedicada a la publicación de artículos de carácter teórico, descriptivo y/o experimental en todas las áreas y enfoques de la Psicología y de la Educación, que contribuyan al avance científico de las mismas.

La Revista tiene una periodicidad de dos números al año, en cada número se publican un promedio de 10 artículos de diferentes autores de América, así como de otros Continentes. Los artículos son publicados en el Idioma Español; ocasionalmente se pueden publicar también en Inglés y/o Francés.

La publicación maneja un promedio de 500 ejemplares semestrales y mantiene canje con 200 revistas especializadas; su radio de difusión abarca todas las principales Universidades e Institutos de enseñanza superior de Latinoamérica.

Los autores que deseen publicar sus trabajos en la revista, deberán redactarlos con las normas del estilo de A.P.A., enviando dos copias con resumen en Español e Inglés.

La suscripción anual de la Revista (dos números) para los residentes en México es de $ 160 y de $ 45 Dólares en el extranjero. Favor de anexar a la ficha de suscripción el cheque o giro postal correspondiente a nombre de la UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL.

Esta publicación puede ser obtenida también mediante canje de Revista, sujeto al criterio del consejo de Administración.

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

Nombre: ______________________________

Dirección: ______________________________

Código Postal: __________ Ciudad: __________ País: __________

Teléfonos: __________ __________ Fax: __________

Orden de pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Por: ______________________________

(A nombre de la Universidad Intercontinental)

En México:Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A.C., y enviar por fax el comprobante o correo

Dirección: Revista Intercontinental de Psicología y Educación.
Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua
Cantera 251, C.P. 14420. Tlalpan, D.F. México, Tel. 55 73 85 44
ext. 4440 y 4441 Fax. 55 13 38 42
E-mail: ripsiedu@uic.edu.mx

Sección Especial | La disciplina priísta: Aarón Sáenz en 1929

NUEVA ÉPOCA • PRIMAVERA 2005 • ESTUDIOS 72 • VOL. III

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

Instituto Tecnológico Autónomo de México ITAM

REVISTA DE FILOSOFÍA ISSN 0185-2450

DIÁNOIA

VOLUMEN XLIX NÚMERO 53 NOVIEMBRE 2004

DIÁNOIA aparece dos veces al año, en los meses de mayo y noviembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y el Fondo de Cultura Económica. Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal: 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F., correo electrónico: dianoia@filosoficas.unam.mx

ÍNDICE